3 1761 08149984 0

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION DE MM. DANDIRAN
prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET J.-F. ASTIÉ
prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, prof. de philos., P. VAUCHER, prof. d'hist.,
BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT, H. VUILLEUMIER,
professeurs de théologie,
et THÉOD. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Sixième année.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1873

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 6

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

A NOS LECTEURS

Nous sommes aujourd'hui en mesure de faire connaître à nos lecteurs les modifications et les améliorations que nous nous proposons d'apporter à notre œuvre.

Notre tâche s'était bornée jusqu'ici à rendre facilement accessibles au public de langue française, par des analyses plus ou moins détaillées et entièrement impartiales, les productions théologiques et philosophiques de l'étranger. Cette mission restera la mission essentielle de la *Revue de théologie et de philosophie*. Son utilité, en effet, et son opportunité, que nous affirmions il y a six ans, nous paraissent aussi réelles aujourd'hui que jamais. Mais, tandis que nous nous étions fait une loi absolue d'exclure de notre recueil les comptes rendus d'ouvrages français et les travaux originaux, nous avons résolu d'admettre désormais, sous certaines conditions, les uns et les autres.

Ces conditions ne porteront pas sur la nature des idées qui seront exposées par nos collaborateurs. Sur ce point encore nous entendons rester fidèles à la pensée qui a inspiré notre œuvre dès l'origine, qui lui a donné et continuera à lui donner

son caractère propre, son sens et sa raison d'être au milieu de beaucoup de recueils semblables à d'autres égards. Nous admettrons donc avec empressement tous les articles, quelle qu'en soit la provenance, qui nous paraîtront présenter une mesure suffisante de valeur scientifique, et pouvoir fournir quelque indication utile à la solution des graves problèmes qui sont discutés par la science contemporaine.

Nous avons besoin de le dire en terminant. Si nous nous sommes résolus à étendre ainsi le champ de notre travail, c'est que plusieurs de nos lecteurs les plus assidus nous l'ont demandé avec insistance. Il s'est même trouvé parmi eux quelques amis, qui nous ont généreusement offert les moyens de subvenir aux dépenses nouvelles que les améliorations indiquées entraîneront inévitablement à leur suite. Nos abonnés actuels et futurs s'uniront sans doute à nous pour les en remercier.

Quant à nous, nous allons travailler à nous montrer, par de nouveaux efforts, dignes de la confiance et de la sympathie qui nous ont été témoignées.

Au nom de la Rédaction.

E. Dandiran, professeur.

J.-F. Astié, professeur.

LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DE LA JUSTIFICATION

ET DE LA RÉCONCILIATION

PAR

ALBERT RITSCHL[1]

Introduction.

La doctrine de la justification et de la réconciliation forme le centre du système théologique, en montrant le rétablissement de la libre communion de l'église avec Dieu et le retour de la volonté humaine au plan divin. Chose étrange, le nom de cette doctrine est beaucoup moins bien fixé que celui des autres. L'appeler la doctrine de *la mort de Christ*, c'est négliger la valeur de la vie et de la résurrection du Seigneur; lui donner pour objet *l'œuvre sacerdotale de Christ*, c'est s'attacher à une image qui n'a eu cours dans la théologie que depuis la réformation. Pour exprimer un fait qui est l'œuvre morale de la vie, des souffrances, de la mort et de la résurrection de Christ pour la fondation de l'église, le nom de *rédemption* ne suffit pas; il n'en exprime que le côté négatif; le terme de *sanctification*, qui serait le plus biblique, a pris un autre sens dans la théologie. Il faut donc en venir aux termes de *justification* et de *réconciliation*, qui expriment soit l'œuvre de Christ pour enlever la coulpe et l'inimitié du pécheur contre Dieu, soit les nouveaux rapports fondés par cette œuvre entre la volonté divine et la volonté humaine.

Le point de vue hégélien de Baur, dans son *Histoire du déve-*

[1] *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dargestellt von Albrecht Ritschl. — Erster Band : *Geschichte der Lehre*. 1870. 1 vol. de X et 638 pages.

loppement de la doctrine de la rédemption, l'a obligé de voir, dans toute évolution de cette doctrine, une oscillation de la conception objective à la conception subjective du dogme ; il laisse pendants, sans explication suffisante, plusieurs problèmes historiques importants. Dorner, dans son *Histoire de la théologie protestante,* ne nous donne pas non plus la solution de ces problèmes ; car lui, aussi, il rapporte toute évolution à la combinaison des principes matériel et formel du protestantisme, et se trouve obligé d'ignorer ou de tordre tout ce qui ne se plie pas historiquement à son principe. Aussi ne trouve-t-on pas dans ces ouvrages tout le secours qu'on pourrait en attendre pour l'histoire de notre doctrine.

Cette histoire nulle, ou à peu près, dans l'église d'Orient, où l'on reste au point de vue des Pères, ne commence en Occident qu'à partir du moyen âge ; c'est alors seulement que le dogme de la justification et de la réconciliation reçut dans l'église son développement scientifique.

I. Le moyen âge.

1. LA RÉCONCILIATION

a) Anselme et Abailard.

L'avantage scientifique du moyen âge était que les diverses théories sur la réconciliation pouvaient se développer côte à côte dans l'église, où on les considérait comme des questions d'école. La supériorité donnée à la théorie d'Anselme sur celle d'Abailard est très moderne, et n'est pas même reconnue à l'époque de la réformation. La première de ces théories est juridique et rationnelle, la seconde, celle d'Abailard, est plus morale et plus biblique.

Anselme donne à la doctrine traditionnelle de la rédemption la forme d'une réconciliation, d'un apaisement légal de Dieu. L'honneur de Dieu exigeant le châtiment des pécheurs, comme preuve de l'infériorité de leurs volontés vis-à-vis de la sienne, cet honneur doit nécessairement être satisfait par un ou plusieurs actes conformes à la justice de Dieu, et par conséquent par des actes qui ne soient pas exigibles par Dieu. Or l'humanité,

obligée à tout vis-à-vis de Dieu, est incapable de tels actes. Comme Dieu peut seul accomplir un acte d'une telle valeur, et que d'un autre côté c'est l'homme qui doit l'accomplir, un être réunissant en lui la divinité et l'humanité dans leur plénitude est seul capable de satisfaire à l'honneur et à la justice de Dieu. Il le fait par une œuvre qui est libre, et non exigible de celui qui est sans péché, c'est-à-dire par sa mort en vertu de laquelle Dieu pardonne avec miséricorde, et rétablit le dessein qu'il a formé pour le salut de ses créatures. C'est à Dieu cependant, et à Dieu seul, que se rapporte directement, suivant Anselme, la satisfaction. Quant aux hommes, le moyen de s'appliquer cette satisfaction donnée à Dieu est de suivre Christ *dans la souffrance*.

Cette théorie d'Anselme nous montre : 1° la possibilité d'une réconciliation de Dieu avec l'homme fondée sur l'honneur de Dieu, qui ne permet pas que ses desseins pour le salut des hommes soient anéantis ; 2e la nécessité de la satisfaction présentée par l'Homme-Dieu, fondée sur la justice absolue de Dieu. Ces deux déductions sont logiquement irréconciliables : la dernière place le problème dans le domaine du droit privé ou des conventions réciproques ; la première, soumettant tout à l'action divine, n'admet pas ces conventions. Elle pourrait permettre un autre moyen de réconciliation, et la théorie en est naturellement affaiblie. De plus, si l'œuvre de Christ est libre et volontaire, elle est purement personnelle, et par conséquent rentre dans les devoirs de Christ, ayant pour fin la gloire de Dieu; si elle est efficace par elle-même, comme rançon équivalente à la dette, elle est purement objective et perd son caractère personnel. Ce ne sont donc pas les prémisses seules de la théorie de la satisfaction juridique qui sont contradictoires, ce sont aussi les caractères auxquels on reconnaît dans l'œuvre de Christ une satisfaction.

Anselme lui-même établit l'insuffisance de sa théorie de la satisfaction en faisant appliquer par Dieu aux pécheurs les mérites de Christ, ce qui établit un rapport bien plus intime entre ce dernier et le pécheur, et nous fait passer du point de vue purement juridique au point de vue moral. Ce point de vue est celui d'*Abailard*. Celui-ci se demande surtout comment Jésus

procure par sa vie et par sa mort la justification et la réconciliation des pécheurs ; il n'a d'ailleurs en vue que les élus de Dieu. Dieu, par son union avec la nature humaine en Christ et par le dévouement de celui-ci, nous a montré son amour, et éveille en nous un amour pour lui et pour notre prochain, qui nous unit indissolublement à lui. Pourquoi Dieu a-t-il choisi ce moyen? C'est là une question qu'Abailard pose, mais laisse sans réponse. L'amour de l'homme est la condition de sa participation aux bienfaits de cet amour de Dieu. La justice de Dieu sert aussi à cette œuvre de salut, par le moyen de l'intercession de Christ à laquelle elle ne peut rien refuser. Jésus est le médiateur de Dieu vis-à-vis des hommes par son dévouement; il est le médiateur des hommes vis-à-vis de Dieu par son intercession.

La théorie d'Abailard est moins complète, moins systématique que celle d'Anselme ; mais elle se place à un point de vue supérieur, le point de vue moral.

Pierre Lombard fait la transition à saint Thomas et à Duns Scot en appuyant sur la notion du mérite de Christ pour nous obtenir la grâce, et en la combinant avec l'ancienne théorie de la rédemption par Christ de la puissance du diable. De plus, il admet que cette rédemption est un effet de l'amour de Dieu, qui éveille l'amour dans le cœur et y détruit le péché.

b) Thomas d'Aquin et Duns Scot.

Pour bien comprendre la doctrine de saint Thomas et de Duns Scot sur la satisfaction et les mérites de Christ, il faut se rendre compte de leur notion de Dieu ; et cela malgré les opinions de Baur et de Schneckenburger, qui trouvent à chaque dogme une origine purement subjective, et finissent par ne voir dans l'idée de Dieu que le reflet de la conscience humaine. En effet, il ne faut pas confondre la condition nécessaire à une doctrine de la rédemption, qui est le besoin subjectif de la certitude du pardon et de la sanctification, avec le fondement de cette doctrine qui est l'idée de Dieu.

Les doctrines de Thomas et de Duns Scot sur Dieu ont leurs racines dans la tradition du faux Denis l'aréopagite, dans cette

transcendance absolue de Dieu qui imprime un caractère de contingence à tous ses rapports avec le monde.

Thomas subordonne tout au fait que Dieu est à lui-même son propre but, et, par conséquent, il regarde comme accident toute œuvre produite par Dieu dans le monde. L'incarnation elle-même n'échappe point à ce caractère, et n'est aucunement considérée par Thomas comme nécessaire. Il en est de même de la satisfaction opérée par Christ. Cette tendance est encore plus accentuée chez Duns Scot, pour qui le *bon plaisir de Dieu* est si absolu, qu'il ne peut pas même être question de rechercher une raison ou un motif à l'œuvre que Dieu opère réellement dans le monde.

Cette doctrine sur Dieu conduit saint Thomas à hésiter sur la question de la valeur du péché de l'homme. Comme violation de la volonté de l'Etre infini, il participe en quelque manière à *l'infinité* ; comme acte d'un être fini et violation particulière de la loi, il rentre dans la catégorie du *fini*. La même hésitation se manifeste dans sa théorie sur la satisfaction que peut seul opérer un être surhumain, si elle doit être suffisante par elle-même. Si l'acceptation de Dieu vient se joindre à la satisfaction pour la rendre parfaite, celle-ci peut fort bien être opérée par un homme. Thomas d'Aquin se prononce en réalité pour la satisfaction admise par Anselme, mais en l'appliquant aux hommes d'une tout autre manière. Christ, en satisfaisant à la justice divine, obtient *un mérite* qu'il reporte sur l'église en sa qualité de chef de l'humanité régénérée.

Saint Thomas évite l'écueil contre lequel Anselme était allé se heurter, en déclarant que l'œuvre de Christ ayant, en vertu de sa divinité, une valeur infinie, et le péché n'étant infini que dans un certain sens, nous devons admettre une *satisfactio Christi superabundans*. Ainsi est résolue la contradiction où était tombé Anselme en regardant l'œuvre de Christ à la fois comme personnelle et comme non exigible. Mais cette *superabundantia* détruit par la base la notion de satisfaction qui repose sur l'équivalence. Nouvelle preuve de l'incertitude du point de vue juridique et de son insuffisance.

Saint Thomas s'éloigne aussi de ce point de vue par sa notion

du mérite de Christ. La grâce est le mérite que Jésus acquiert par le renoncement à ce qu'il possédait de droit ; et il l'obtient non-seulement personnellement, mais pour l'église dont il est le chef. Ce mérite, il l'obtient à cause de sa dignité *(ex condigno)*, tandis que l'homme ne peut posséder vis-à-vis de Dieu aucun mérite que sous la condition d'une institution divine. Aussi Dieu, en lui octroyant une récompense, agit-il bien plutôt comme son propre débiteur que comme devant quelque chose à l'homme qu'il récompense. La grâce seule peut rendre l'homme digne de recevoir cette récompense qui est la vie éternelle.

Cette notion du mérite comparée à celle de la satisfaction seule, a l'avantage de mettre en jeu l'action tout entière de Christ et non-seulement sa mort ; elle nous fait progresser du bien purement négatif de l'enlèvement de la coulpe, à l'obtention de la vie éternelle. Mais quelle dialectique que celle qui reconnaît une égalité juridique entre deux êtres dont l'un ne peut la posséder que par la grâce, preuve continuelle de son infériorité et de sa dépendance !

Duns Scot procède plus rigoureusement en partant de sa notion de la liberté absolue de Dieu. Il refuse de regarder le péché, même le péché contre Dieu, comme infini ; ce serait pour lui établir une puissance du mal égale à celle de Dieu. Quant au mérite, il ne peut être que purement subjectif dans son appréciation et soumis à l'acceptation de Dieu ; *meritum est quod acceptatum*. Aussi le mérite de Christ est-il considéré par Scot comme une œuvre finie, dépendant absolument du bon vouloir de Dieu, et exactement proportionnelle au nombre des élus auxquels Dieu veut que cette œuvre profite. Dieu a accepté cette œuvre pour les élus, et c'est pour eux seuls qu'elle est efficace. Le mérite de Christ acquiert donc aux élus, suivant Duns Scot, non le bienfait négatif du pardon des péchés, mais le bienfait positif de la grâce et de l'espérance du salut. Il est vrai que le pardon est compris dans le don positif. Mais l'accent n'est pas mis par Duns Scot, comme par Anselme et Thomas d'Aquin, sur la satisfaction, qui ne peut que rétablir un état légal de l'homme, mais sur le mérite de Christ, auquel ces derniers

théologiens sont bien obligés de recourir pour expliquer la constitution d'un rapport nouveau entre l'homme et Dieu.

La théorie du bon plaisir divin n'est poursuivie dans sa rigueur que par Duns Scot, qui nie toute nécessité de la rédemption comme fondée sur la nature de Dieu ou sur la nature humaine. Cette doctrine fondamentale de la scolastique du moyen âge est donc incapable de fournir une solution suffisante au problème de la réconciliation, car Thomas d'Aquin ne sort pas du droit privé ; et Duns Scot, toute morale que soit sa tendance, ne trouve en Dieu que l'équité d'un particulier. Aussi n'est-ce que d'une manière tout à fait formelle que la réformation leur a emprunté les mots de satisfaction et de mérite.

2. LA JUSTIFICATION

La doctrine de la justification se trouve indiquée chez Anselme et Abailard par la pensée que la liberté en vertu de laquelle l'homme répond à l'œuvre de la satisfaction, est déjà déterminée en une certaine mesure par la grâce de Dieu. Chez *Thomas d'Aquin* la doctrine de la justification est, par imitation de Pierre Lombard, mise avant celle de la satisfaction et dans un tout autre chapitre. Elle plonge ses racines dans sa notion de la liberté humaine, qui est la capacité de tendre à un but final et général dans toutes ses actions. Et comme ce but ne peut être que la contemplation de l'essence de Dieu, l'homme ne peut y arriver par sa nature, et, même indépendamment du péché, il a besoin pour cela d'une grâce particulière.

Cette grâce est un don spécial de l'amour de Dieu. Dans l'état actuel de l'humanité elle peut seule, en pénétrant dans l'âme dont elle devient une qualité, la débarrasser du péché et lui obtenir la vie éternelle. Considérée comme agissante (*gratia operans*) lorsqu'elle conduit l'âme à rechercher un but supérieur, elle accompagne et soutient la liberté dans les actes volontaires de l'homme (*gratia cooperans*).

La grâce qui existe ainsi dans une âme reçoit le nom de *justification* en raison du but auquel elle tend, qui est de rendre l'homme juste. Thomas la représente tantôt comme basée sur

le pardon des péchés, tantôt comme produisant celui-ci dans l'âme qui s'est détournée du péché et aime la justice.

Ici se trouve le point faible de la conception de Thomas. Le rapport qui existe entre la justification proprement dite et le pardon des péchés n'est point suffisamment élucidé, non plus que les rapports qui unissent la doctrine de la justification à celle de la satisfaction par Christ. Celle-ci, à l'imitation de Pierre Lombard, est reléguée dans son système beaucoup plus loin que la justification, et perd presque toute sa signification.

Duns Scot regarde la grâce comme un état de l'âme (*habitus*), qui est l'œuvre de Dieu, et qui produit en l'homme un changement réel par lequel seul celui-ci peut obtenir des mérites devant Dieu. Mais l'accent, ne nous y trompons pas, est mis par Duns Scot sur l'acte qui suit plus que sur l'état qui l'amène. L'acte en effet a sa valeur par lui-même; il n'est pas nécessairement déterminé par la grâce qui réside dans le cœur, et qui n'a d'ailleurs sa valeur que parce que Dieu veut bien l'accepter comme mérite. Duns Scot se sépare de saint Thomas sur ce point encore, que le pardon du péché est considéré par lui comme indifférent à la justification. Cette œuvre, purement négative, ne peut que faire cesser un rapport d'hostilité entre Dieu et l'homme, mais n'amène pas la communion de l'un avec l'autre. Le changement positif qui s'opère dans la justification peut seul amener ce résultat.

Remarquons ici la logique du système de Scot. A la satisfaction opérée par Christ correspond le pardon des péchés; et ces deux opérations, toutes deux négatives, sont subordonnées au mérite positif de Christ et à la justification réelle de l'homme. La prépondérance qu'il accorde à la volonté fait de lui d'ailleurs le plus fidèle représentant du dogme catholique du mérite des œuvres.

Les nominalistes, après lui, sont allés encore plus loin dans cette voie. *Occam* et *Gabriel Biel* ont attribué tout le mérite à l'acte volontaire, qui, suivant eux, ne se fonde aucunement sur l'*habitus gratiæ*. En conséquence, le mérite de Christ, tout en étant la cause principale du mérite, n'est ni unique ni complet par lui-même. Pour l'enfant même qui n'a pas encore

commis de péché particulier, il faut le baptême comme *meritum de condigno*, et pour l'adulte les bonnes dispositions de l'âme, le repentir, l'amour, le désir du salut, l'usage volontaire des sacrements ont la même valeur. Cela est clair, et l'église du moyen âge qui n'a pas repoussé ces doctrines en est responsable ainsi que de leurs conséquences.

La doctrine réformée de la justification séparée de la régénération n'a aucun précédent dans l'église du moyen âge ; et il est nécessaire de comprendre que les mots ont dans les deux systèmes un sens bien différent. La réforme ne regarde pas la justification par Christ comme une doctrine objective de son système théologique, mais comme la règle suprême d'après laquelle chacun s'estime soi-même, comme la seule base sur laquelle, à l'exclusion des œuvres, le chrétien fonde l'assurance de son salut. Toutefois il est juste d'ajouter que nous trouvons des analogies nombreuses avec cette conception dans la piété du moyen âge, qui s'élève souvent au-dessus des doctrines ecclésiastiques de la justification et du mérite. Le point de vue religieux qui fait tout dépendre de Dieu, se trouve chez Thomas lui-même lorsqu'il affirme que *si la grâce est considérée comme un don gratuit, tout mérite répugne à la grâce ;* il se poursuit à travers tout le moyen âge, jusqu'au moment où les réformateurs en tirèrent toutes les conséquences doctrinales et ecclésiastiques.

Bernard de Clairvaux, tout en restant purement catholique dans sa doctrine, et en juxtaposant la grâce et le mérite de l'homme, nous présente des affirmations précieuses dans ses sermons et même dans son traité : *De gratia et de libero arbitrio.* Au point de vue religieux, il attribue la somme du bien à la grâce divine ; au point de vue moral, il rapporte tout à la libre volonté, à laquelle la grâce a conquis la liberté. Il présente ainsi les deux côtés du problème que toute théologie évangélique est chargée de résoudre. Non-seulement il regarde la grâce comme le fondement nécessaire de toute sanctification, mais encore il fonde toute l'assurance du chrétien sur la miséricorde de Dieu, qui supplée à l'insuffisance de toutes les bonnes œuvres.

L'influence des ordres mendiants, le mérite qu'ils attribuaient à la pauvreté, ainsi que la contemplation mystique qu'ils prônaient si fort, nuisirent considérablement pendant le treizième et le quatorzième siècle au développement de la piété saine et personnelle prêchée par saint Bernard. L'humilité admirable de *François d'Assise* lui-même, et quelques pensées de *François de Padoue*, ainsi que de *Jean Tauler*, sont pendant ces siècles les seules traces de la tendance préconisée par l'ermite de Clairvaux.

Les mystiques, en effet, comme *Eckart*, *Suzo*, et l'auteur de la *Théologie allemande*, sont loin d'avoir préparé la réformation au point où l'admettent la plupart des théologiens protestants. L'influence de la *Théologie allemande* sur Luther ne repose que sur des analogies ; car ce livre est aussi imprégné de panthéisme que tout autre ouvrage mystique. Le mysticisme qui prêche l'anéantissement en Dieu de la personne humaine, n'est pas le père de la réformation, dont le but est, au contraire, de restaurer, par l'action de la grâce, la personnalité morale et active de l'homme régénéré. La filiation directe s'établit entre les mystiques et les anabaptistes et l'on sait quelle différence existait entre ces derniers et les réformateurs.

Staupitz et *Jean Wessel*, dans le quinzième siècle, sont beaucoup plus directement que les mystiques les continuateurs de la pensée de Bernard de Clairvaux et les précurseurs de la réforme. Certainement tous deux maintiennent la doctrine catholique de la justification par la nouvelle naissance, et des mérites qu'obtient le chrétien sanctifié par la grâce. Mais tous deux font reposer l'espérance et l'assurance du salut beaucoup plus sur l'amour invariable et la grâce toute-puissante de Dieu, que sur les mérites variables de l'homme, mérites qui d'ailleurs ont leur seule source dans cette grâce.

Tous deux se distinguent aussi des mystiques en maintenant dans toute sa valeur l'amour concret et personnel de l'homme pour Dieu. Quant à *Jean de Wesel, Jean de Goch, Jérome Savonarole*, et même *Wicleff* et *Jean Hus*, l'étude des textes de leurs écrits, qu'on nous présente comme se rapprochant de la doctrine réformée de la justification, nous montre au contraire

qu'ils sont catholiques et disciples de saint Thomas ; il est juste d'ajouter qu'ils combattent le *meritum ex congruo* et l'importance donnée aux œuvres par les nominalistes. D'un autre côté, le courant qui porte à tout attribuer à la grâce de Dieu, et à regarder comme nul le mérite des œuvres, se remarque non-seulement chez quelques hommes érudits, mais dans la piété générale. Un canon même de la messe se fait l'expression de ces sentiments. Les controversistes catholiques du seizième siècle, tous réalistes, se défendent avec énergie du reproche de pélagianisme que leur adressent les protestants, et qui tombe en plein sur les nominalistes du quatorzième siècle. La grande différence entre les deux confessions vient de ce que, après qu'on eut, des deux côtés, fixé rigoureusement les doctrines, les protestants tirèrent les conséquences pratiques de la leur, tandis que Rome s'est laissée et se laisse encore aller sur ce point à de nombreuses inconséquences.

II. La réformation.

1. LE PRINCIPE RÉFORMATEUR DE LA JUSTIFICATION PAR CHRIST DANS LA FOI

En entrant dans le domaine nouveau où nous introduit la réformation, nous trouvons que la justification par la foi en Christ devient la doctrine centrale, et que la satisfaction par Christ a surtout pour but d'expliquer comment la foi seule est le moyen de la justification. Cette dernière doctrine devient plus subjective, le terme qui la désigne n'a plus le même sens que dans la théologie catholique. Elle ne renferme plus la notion de la nouvelle naissance, mais en devient la base. Nous nous trouvons donc en face d'un fait nouveau, et non plus d'une tradition suivie comme dans l'église du moyen âge ; mais les réformateurs ne voulaient pas pour cela rompre avec l'église universelle. Ils rompaient avec l'église romaine sans doute, mais ils se maintenaient sur le terrain de la société chrétienne reconnue en Allemagne, du saint-empire romain. Ils conservaient le dogme de la trinité tel que l'avaient défini les conciles dont les canons avaient force de loi dans l'empire ; et c'est au

prix de cette adhésion à la tradition des premiers siècles que l'autorité civile leur assura sa protection. Ils maintenaient aussi, à la base de l'église, *la parole et les sacrements*, et se distinguaient par là des sectes anabaptistes, comme par le maintien de la trinité ils se séparaient des sociniens.

Dès l'origine donc, avant même que la lutte fût commencée, nous trouvons, dans les sermons de Luther, le sentiment exprimé de l'insuffisance des œuvres chez les convertis pour leur donner des droits devant Dieu et l'assurance du salut. Bernard, Staupitz et Wessel avaient reconnu le même fait, mais avec moins de force, de sorte qu'ils s'appuyaient comme remède sur un sentiment général de la grâce. Luther a besoin d'un secours plus effectif, et il précise la grâce dans la notion de la justification par Christ. Christ a satisfait à la loi, et admet le croyant à la participation de son œuvre. Celui-ci reçoit la justification de Christ par sa foi, qui devient en lui le principe actif de la vie et de l'activité chrétienne. Le chrétien cherche sa justification en Christ seul, et celui-ci lui donne la sanctification.

Pour trouver un point de comparaison à cette doctrine de l'église romaine, il faut le chercher non dans le dogme de la justification mais dans l'institution du *sacrement de la pénitence*. C'est dans cet acte que le catholique espère trouver, et encore pour un temps, la certitude de la grâce, tandis que, suivant Luther, on peut la posséder toujours par la foi. Alors même qu'il maintenait encore le sacrement catholique, Luther le modifiait profondément en substituant à l'importance donnée dans la pratique à une contrition toute imprégnée de légalisme le principe vivifiant de la foi, nécessaire pour que le sacrement ait son efficace. Ce n'est que sur la foi, et non sur la mesure de son repentir, que le chrétien peut appuyer sa confiance dans la grâce divine. Cette foi devient la mesure de sa vie religieuse tout entière. Elle détourne ses regards de ses œuvres toutes les fois qu'il s'agit du jugement de Dieu à son égard ; mais elle n'existe jamais sans qu'une impulsion soit donnée dans le sens des bonnes œuvres, et une force accordée pour les accomplir. Ce principe vivant de la réforme opérée par Luther se retrouve le

même chez Zwingli. Plusieurs historiens, comme Schneckenburger, Zeller, Sigwart, ont méconnu ce fait, parce qu'ils se sont attachés à comparer la doctrine théologique de la justification chez les deux réformateurs, et qu'ils en ont fait ressortir les différences. S'ils s'étaient moins appliqués à étudier la théologie qui s'est développée comme conséquence de la réformation, et s'ils avaient accordé plus d'attention à la conception religieuse qui en fait la base, ils auraient reconnu l'accord des deux réformateurs. Dans l'*Exposition et la justification de* ses *soixante-sept articles* de 1523, Zwingli pose que la personne de Christ, seul moyen de salut, est le contenu même de l'Evangile, et, comme proposition essentielle, il affirme que Christ est notre justice, et que nous ne pouvons aucunement fonder celle-ci sur nos œuvres. Ces dernières, toujours imparfaites, ne peuvent nous donner aucune sécurité; mais la foi en Christ, notre justice, notre chef, notre garant, le fait vivre en nous, et nous donne d'accomplir par amour la volonté de Dieu.

C'est bien là le même fond religieux que chez Luther, et tous deux opposent encore *la pénitence continuelle* du cœur, qui ne fonde rien sur ses œuvres, à *la pénitence momentanée* et trompeuse de l'église romaine. Il y a sans doute des différences entre Luther et Zwingli, mais c'est une erreur que de vouloir en faire des différences essentielles, et de prétendre que le principe réformateur de ce dernier est la *souveraineté absolue de Dieu.* Cette doctrine joue il est vrai, chez lui, un rôle prépondérant; mais comme elle n'est pas même spécialement chrétienne, elle n'est aucunement le levier par lequel il a soulevé l'église. Ce levier se trouve chez les deux réformateurs dans *la certitude de la justification par Christ en la foi, telle que la saisit le croyant, qui demeure dans l'église, et qui lutte pour atteindre la volonté de Dieu.*

Le principe du protestantisme n'est donc ni la glorification du sentiment religieux seul, aux dépens de ses manifestations et de ses formes, comme l'admettent Baur et Zeller, ni la combinaison proposée par Dorner de la justification avec l'autorité de l'Ecriture, mais la justification par la foi, et la pensée de la

communion des croyants, fondée par Dieu, et garantie par l'autorité de Christ.

Ce principe a été également maintenu par les deux réformateurs, et il est faux de prétendre, avec Stahl, que Zwingli l'a méconnu, ou que le peu qu'il en admet, il l'a emprunté à Luther. Tous deux l'ont emprunté à la tradition des siècles précédents et particulièrement à saint Augustin ; mais ce qui les a rendus réformateurs, c'est qu'ils l'ont opposé à tout l'édifice clérical et pénitentiaire de l'église romaine.

Le principe religieux de la justification, également contenu dans l'enseignement de Mélanchton, devait avoir pour conséquence naturelle de mettre la notion de l'église, dans le sein de laquelle cette justification s'opère, en rapport immédiat avec l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ. Les réformateurs ne l'ont pas suffisamment fait, pressés qu'ils étaient de mettre leur doctrine de la justification en opposition avec celle de leurs adversaires. Aussi ont-ils affirmé que la justification accordée par Christ amenait avec elle le renouvellement du cœur par le Saint-Esprit, mais sans jamais pouvoir unir ces deux actes d'une manière logique. Ils les ont considérés diversement, donnant pour but à l'un le repos de la conscience, et à l'autre la satisfaction de la justice divine.

Luther même, pour essayer d'unir ces deux moments de la vie chrétienne, dévia parfois assez de son principe pour donner à la justification le sens, que lui attribua plus tard Osiander, de l'acquisition d'une justice réelle ; et les querelles qui s'élevèrent sur ce point de doctrine entre Major et Heirius, d'un côté, et Flacius de l'autre, montrent combien peu on avait trouvé le lien intime qui unit la justification par la foi au renouvellement de l'être moral. Une autre suite de cette lacune dans la notion de l'église est l'obscurité où les réformateurs ont dû laisser cette question : quand Dieu accorde-t-il objectivement cette justice que le chrétien a la conscience de posséder par la foi ? Enfin cet affaiblissement de la notion de l'église a eu pour conséquence que Luther et Mélanchton, après avoir reconnu l'action de la foi et du Saint-Esprit dans les premières phases de la conversion dont la loi est l'instrument, ont pratiquement abandonné

cette idée, et ont peu à peu rétabli la puissance du *ministre de la parole*, instrument presque obligé de la conversion.

L'œuvre purement doctrinale de *Calvin* est différente de celle des précédents réformateurs. Mais sa conception religieuse et pratique de la justification par Christ est la même que la leur. Le chapitre sur la justification vient dans l'*Institution* à la suite de l'étude de l'œuvre rédemptrice de Christ, de la nouvelle naissance et de ses conséquences ; et cela à cause du but subjectif donné à toutes ces doctrines. Tout ce qui concerne l'individu est, soit dans le *Catechismus Genevensis*, soit dans les éditions de l'*Institution* antérieures à 1559, soumis à la notion de l'église qui réunit tous les croyants dans son sein. Aussi Calvin a-t-il affirmé plus fermement que quelque luthérien que ce soit le principe de la réformation, et trouve-t-il dans l'assurance de cette justification la garantie contre le désespoir à l'égard du salut, et contre la propre justice. La notion de la *pœnitentia* a subi chez Calvin, comme chez les autres, une modification profonde. Fondée pour lui sur la foi en l'Evangile, elle s'étend pendant la vie entière aux actes répréhensibles que nous commettons encore tous.

2. LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE DES RÉFORMATEURS SUR LA RÉCONCILIATION

Les réformateurs ont fait faire un plus grand progrès à la conception religieuse qui est au fond de cette doctrine qu'au dogme théologique lui-même. Ils ont pris à un point de vue plus élevé que celui du droit personnel les rapports qui unissent l'homme à Dieu, et donné une valeur bien plus grande à l'œuvre expiatoire de Christ qu'on ne le faisait au moyen âge. La conséquence devait en être d'identifier la loi morale et la volonté de Dieu, et d'ouvrir la voie à une nouvelle notion de Dieu que les réformateurs eux-mêmes n'ont pas clairement établie, mais dont Luther en particulier a posé les fondements dans des conceptions parfois contradictoires en apparence, sur la liberté de Dieu et la nécessité du maintien de la loi suprême. Zwingli, de son côté, dans son écrit *de Providentia*, affirme aussi bien le

côté objectif de la question et la nécessité de la rédemption pour satisfaire à la justice divine, que le côté subjectif qui concerne la valeur de cette satisfaction pour chaque individu. On se trompe donc en prétendant que Zwingli a tellement accentué la liberté de Dieu, qu'il a nié la nécessité de la satisfaction pour Dieu, et a donné à l'œuvre de Christ une valeur purement subjective, comme celle de l'exemple.

Quant à Calvin, sa notion de la souveraineté absolue de Dieu, sur laquelle repose sa doctrine de la prédestination, l'amène à soutenir que Christ n'a pu avoir de mérite que *ex bene placito Dei. Ex sola gratia dependet meritum Christi*, dit-il dans l'*Institution*. Et cependant, lorsqu'il développe la doctrine de la satisfaction, il maintient que la mort de Christ satisfait à la justice divine, et que cette satisfaction est nécessaire. Il y a donc chez lui déviation, mais seulement déviation partielle vers le système de Duns Scot.

Les réformateurs, en effet, dans leur ensemble, ont ouvert par leurs notions de l'amour de Dieu et de sa justice, qui trouve son expression dans l'éternelle loi morale, des horizons tout nouveaux pour la doctrine de la réconciliation. C'est là un progrès théologique qui dénote un pas sérieux en avant dans la conception religieuse et morale du christianisme. Il suffit, pour se convaincre de son importance, de voir la part faite à *l'activité de Christ* à côté et au-dessus de ses souffrances, dans l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Luther, dans une de ses prédications, nous montre Jésus maître de la loi (et ici il entend ce mot dans le sens de la loi imposée et sanctionnée par des promesses), parce qu'il l'accomplit spontanément et se soumet de lui-même à cette loi, pour délivrer du joug qu'elle leur impose ceux qui, pleins de son esprit, accompliront volontairement aussi les ordonnances de la loi. Mais cette obéissance passive est aussi une souffrance, une privation pour Christ ; et comme elle se consomme dans la mort, elle acquiert une valeur expiatoire, et sert à notre réconciliation. Calvin appuie la justice que Christ nous a acquise sur sa vie et son obéissance tout entière. L'obéissance active de Christ peut seule en effet nous garantir qu'il subit ses souffrances et sa

mort, volontairement et par amour, elle seule par conséquent est pour nous un gage de leur valeur.

Si les réformateurs ont posé les bases religieuses des doctrines de la justification et de la réconciliation, ils ne les ont pas entièrement coordonnées en un système scientifique. *Osiander* entreprit cette œuvre. Il se rattacha aux réformateurs dès l'origine en affirmant avec Luther que les œuvres sont non pas le moyen mais la suite de la justification ; dès l'origine aussi il s'en sépara en appelant justification l'état de celui qui devient réellement juste. Il sépara absolument *la rédemption* opérée par Jésus-Christ quinze cents ans auparavant, de *la justification* qu'opère en l'homme la parole intérieure, le Logos divin, lorsque le pardon lui a été prêché. Cette justification est, pour lui, un changement réel du cœur qui rend l'homme véritablement juste ; elle se borne à l'œuvre que le Médiateur opère et renouvelle chaque jour dans le croyant. Ce sens différent, donné au nom de justification, révèle chez Osiander un principe religieux différent de celui des réformateurs. Le chrétien ne puise plus uniquement l'assurance de son salut dans les mérites de Christ, mais déjà dans son propre état, qu'il attribue, il est vrai, à Christ. Au point de vue moral, cette action du Christ sur le fidèle, qui lui paraît trop extérieure dans la doctrine de ses antagonistes, est nécessairement considérée par lui comme un fait purement surnaturel et comme enlevée aux conditions de la volonté humaine.

Par ce côté Osiander aurait dû être logiquement conduit à une sorte de déification du chrétien dans lequel Christ est venu résider. Ce qui l'a retenu, c'est son sentiment religieux, pénétré de l'esprit des réformateurs : en faisant la distinction entre l'esprit de Christ et l'homme qui en est pénétré, et en attribuant tout le mérite au premier, il a apporté à sa doctrine un tempérament qui lui enlève en grande partie le caractère essentiellement mystique qui la distingue. Ce n'est du reste pas le seul point sur lequel Osiander se rapproche de Luther. Il lui a emprunté sa distinction de l'obéissance active et de l'obéissance passive de Jésus-Christ ; mais il a laissé ces deux éléments de l'obéissance du Sauveur complètement distincts et séparés. Les luthé-

riens, ses adversaires, outre l'action distincte de ces deux facteurs en face de la loi, ont admis une obéissance libre, volontaire et morale vis-à-vis de Dieu, qui répond au sentiment religieux de la réformation dans toute sa pureté. Du reste, ni Osiander, ni ses contradicteurs, n'ont su attribuer à la notion de l'église sa vraie place dans l'organisme de la réconciliation; et si Calvin l'a entrevue, nous voyons par ses dernières éditions de l'*Institution* qu'il n'y est pas resté fidèle.

III. La réconciliation et la justification, chez les orthodoxes luthériens et calvinistes, et l'opposition à cette doctrine chez les sociniens.

La lutte *de Christo mediatore,* qui s'éleva entre l'orthodoxie luthérienne et calviniste d'un côté, et le socinianisme de l'autre, est la plus importante controverse théologique de tout le dix-septième siècle. Malheureusement, elle fut embrouillée par le fait que les deux partis, se croyant également chrétiens, méconnaissaient le fond même de la différence qui les séparait. Elle consiste en ceci, que l'un des partis était sur le terrain d'une église religieuse, tandis que l'autre aspirait essentiellement à former une école morale. La confusion fut d'autant plus grande que la théologie ecclésiastique avait une couleur scolastique, et que l'école morale des sociniens semblait soutenir l'universalisme de l'église.

Les caractères essentiels d'abord attribués à l'église par les réformateurs étaient purement religieux et destinés à l'établir en face du système romain, d'un côté, et des anabaptistes, de l'autre. C'étaient la profession de la pure doctrine évangélique, et l'administration des sacrements. La notion morale de l'église était plus ou moins laissée de côté. Peu à peu la profession de la pure doctrine devint l'élément qui fut considéré comme le plus essentiel, et sous l'influence de Mélanchton une couleur scolastique fut donnée à l'église. La précision du dogme fut considérée de plus en plus comme essentielle; et, chose curieuse, tout le mouvement luthérien, opposé aux réformés et à Mélanchton lui-même, eut son origine dans l'impulsion donnée

par ce réformateur. L'élément doctrinaire fut par ricochet fortifié chez les réformés, qui y étaient déjà entraînés par l'influence de Calvin. Malgré leurs divergences, les réformés et les luthériens mirent leurs doctrines sur la rédemption en rapport avec l'idée de l'église ainsi conçue, et arrivèrent sur ce point à des résultats essentiellement identiques, qui ne présentent entre eux que des divergences secondaires. Telle n'est pas l'opinion de Schneckenburger, qui fait ressortir ces divergences, et attribue à tort aux réformés une tendance vers les doctrines modernes de la rédemption. L'examen des différents points montrera l'inexactitude de ses assertions.

Les théologiens des deux confessions établissent et définissent de même le dogme de la satisfaction.

Tous déclarent que Dieu envoyant son Fils réunir les deux natures en sa personne, la justice essentielle à Dieu exige les moyens de rédemption qui ont été employés, c'est-à-dire la mort expiatoire, acquérant par la personne de celui qui l'a subie une valeur infinie. La satisfaction que doit donner cette mort à la justice de Dieu exige que Christ ait été l'objet de la colère divine.

Schneckenburger prétend que les réformés ne voient dans la satisfaction apportée par Christ que la *causa instrumentalis*, et non la *causa meritoria* de notre salut. Il explique cette différence avec la conception luthérienne par la doctrine réformée qui est à la base de la prédestination, celle de la souveraineté absolue de Dieu; il veut montrer que, puisque tout se produit *ex bene placito Dei*, il ne saurait être question pour les réformés de satisfaction nécessaire à la justice divine. Cette conséquence du dogme de la prédestination, déjà opposée par Gerhard aux réformés, n'a jamais été tirée par eux. Jamais la doctrine de l'absolue discrétion de Dieu (*Willkür*), n'a régné sur la dogmatique des réformés comme sur celle des sociniens. Le dogme de la prédestination chez Calvin lui-même, comme chez Luther, est resté sans grande influence sur le reste de son système théologique et en particulier sur la formation de ses doctrines sotériologiques.

Les théologiens des deux confessions admettent que la satisfaction a été opérée conjointement par l'obéissance active et l'obéissance passive de Christ.

Cette proposition rencontra une grande opposition chez *Jean Piscator*, d'Herborn, et il fut suivi dans cette voie par un certain nombre de réformés. Il ne voulait accorder une valeur expiatoire qu'à l'obéissance passive seule, et regardait l'obéissance active seulement comme une condition nécessaire de la première.

Il mettait en avant pour appuyer son dire six arguments dont voici les deux principaux : l'imperfection des fidèles est aussi bien expiée par la mort de Christ que leurs péchés antérieurs. Il n'est donc pas besoin pour y porter remède de recourir à l'obéissance active de Christ. Cet argument a fait naître pour y répondre, chez les réformés comme chez les luthériens, la distinction suivante qui est due à Gerhard. La justification n'est pas seulement le pardon des péchés, mais aussi l'imputation de la justice de Christ. Le second et le plus important argument de Piscator est que l'obéissance active de Christ ne peut pas nous être imputée, car il y était obligé par sa nature qui est humaine autant que divine. Piscator a été précédé dans cette voie par *Ursinus* sous l'influence de Mélanchton. Les luthériens répondirent par leur doctrine de la *communicatio idiomatum* de la nature divine à la nature humaine. Christ est, suivant eux, par nature supérieur et non subordonné à la loi. Les réformés reconnaissent que le Logos, devenu homme, s'est soumis à toutes les conditions de la vie humaine ; mais ils déclarent que, comme il ne l'a fait que pour le bien des hommes, son activité humaine a une valeur expiatoire aussi bien que ses souffrances. Quelques-uns comme *Bucanus, Polanus, Amesius, Voetius, Heidanus, Witsius,* ajoutent que toute l'œuvre médiatrice de Christ, sa mort comme son activité, repose sur la position éternellement établie de Christ comme garant et chef des élus. C'est comme *caput ecclesiæ* et pour ceux qui lui appartiennent, que Christ a agi et souffert. Cette considération n'a pas été mise en avant par les luthériens, parce qu'elle venait des réformés; ils ont eu

tort, car elle aurait complété leur doctrine christologique que contredit leur prétention de mettre Christ au-dessus de la loi. D'ailleurs, ni réformés ni luthériens n'ont su tirer parti de la suprématie accordée à la charge royale de Christ sur les deux autres. Par là, ils auraient clairement établi que Christ soustrait véritablement les élus à l'obligation de la loi envisagée comme moyen d'obtenir le salut, en même temps que la grâce de Dieu les conduit à la vie éternelle par le chemin de l'obéissance fidèle à cette loi.

La distinction posée par Gerhard entre le pardon des péchés et l'imputation de la justice de Christ, quoique admise par les théologiens des deux confessions, ne se fait pas dans la conscience du chrétien, et ne réussit pas à répondre à l'argument de Piscator que nous avons vu plus haut. Ce qui est fondé sur le sentiment religieux, c'est la distinction entre la loi obligatoire comme produisant le salut, qui est abolie par l'œuvre de Christ, et la loi restant obligatoire pour le racheté comme règle de conduite et de vie. Par là seulement on peut répondre à Piscator qui prétend que l'obéissance passive de Christ suffit à nous délivrer de la malédiction de la loi. Il faut encore que nous soyons délivrés de son joug, et c'est là ce qui rend expiatoire l'obéissance active de Christ. *La satisfaction donnée par Christ à la justice de Dieu se fonde donc, pour les théologiens des deux confessions, sur l'action coordonnée de l'obéissance passive et de l'obéissance active de Christ.*

Mais notre salut ne se fonde sur la justice de Dieu que d'une manière indirecte, et par l'intermédiaire de la satisfaction opérée par Christ. Il se fonde directement sur la grâce et l'amour de Dieu ; et l'œuvre de Christ, comme garant et témoin de cet amour, se présente *dans son unité active.* Mais les théologiens du dix-septième siècle n'ont pas su poursuivre ce point de vue entrevu par la *Formule de concorde.* Ils l'ont remplacé par la notion *du mérite de Christ,* qui répond à la volonté de Dieu d'accorder la grâce. (*Gnadenwille Gottes.*) Avant même que la distinction entre mérite et satisfaction eût été clairement posée, cette notion de mérite a été employée exclusivement par les luthériens, par Gerhard par exemple, pour

exprimer la condition positive de la justification. Mais elle n'a pas été suffisamment déterminée par ceux mêmes qui plus tard en ont fait intentionnellement usage. Elle est d'ailleurs paralysée par leur idée de Dieu, qui ne leur permet pas d'admettre qu'aucun avantage résulte pour lui de l'œuvre de Christ.

La seule différence qu'on puisse remarquer sur ce point entre les théologiens des deux confessions, consiste en ce que les réformés attribuent aux mérites de Christ un avantage pour sa propre gloire que la christologie des luthériens ne leur permet pas d'admettre. Schneckenburger prétend encore que les réformés rangent l'incarnation dans le nombre des œuvres expiatoires de Christ, ce qui prouverait leur tendance à abandonner la notion de substitution, pour la remplacer par celle de l'union de Christ avec les fidèles. Mais, d'un côté, les réformés comme *Ursinus* et *Matth. Martini,* qui ont donné cette valeur à l'incarnation, en faisaient une souffrance, et la plaçaient dans la catégorie de l'obéissance passive. D'un autre côté, les luthériens, s'ils coordonnent l'obéissance active et l'obéissance passive lorsqu'il s'agit de satisfaire à la justice divine, les réunissent, aussi bien que les réformés, en une obéissance active qui s'exprime dans les souffrances et la mort volontaire de Christ, lorsqu'ils ont en vue le but de notre justification positive.

C'est essentiellement à la charge royale de Christ dans son exaltation qu'est réservée l'*applicatio gratiæ*. Par les autres charges l'action de Christ est indirecte et subordonnée. Le luthérien *Baïer* propose comme premier élément de cette application *la foi,* dont il expose les effets, la *régénération* et la *conversion*, et à laquelle il donne pour but prochain la *justification.*

Les réformés, au contraire, proposent la justification comme but direct de toute l'œuvre de Christ dans son état d'exaltation, à commencer par sa résurrection. *Amesius,* en particulier, qui peut compter comme leur représentant, distingue quatre moments dans la justification : 1° le décret éternel de Dieu ; 2° la proclamation de cette justification par la résurrection de Christ ; 3° la première union du chrétien avec Dieu par la foi ; 4° la réconciliation certainement attestée en nous par le Saint-Esprit.

Aussi peut-il dire qu'objectivement la justification précède la foi et l'amène, tandis que subjectivement la foi est la cause de la justification. Il est donc erroné d'admettre, avec Schneckenburger, que les réformés, avant Schleiermacher et comme lui, n'ont appliqué l'acte de la justification qu'à l'humanité tout entière d'une manière générale, sans tenir compte de son application personnelle.

Schneckenburger se trompe encore lorsqu'il se fonde sur l'affirmation de plusieurs théologiens réformés, que Dieu prononce la sentence de justification *secundum veritatem*, pour admettre que, suivant ces théologiens, cette sentence est analytique et a pour objet le croyant ; tandis que pour les luthériens, cette sentence, synthétique, a pour objet le pécheur. L'examen attentif des textes montre que suivant *Melchior*, *Fr. Turretin* et *Salomon de Til* particulièrement, cette sentence, en raison même de sa conformité à la vérité ne peut avoir pour objet la justice toujours imparfaite du croyant, mais la justice parfaite de Christ qui lui est imputée et qui précède sa foi ; c'est donc bien un jugement synthétique et c'est bien le pécheur qui en est l'objet. La foi est, il est vrai, la condition nécessaire pour que ce jugement s'applique à l'individu, mais elle n'en est pas le fondement. Ce qui distingue réellement les réformés des luthériens, c'est que, donnant plus de valeur à Christ comme chef de l'église, ils voient dans la sentence de justification non-seulement un acte de la grâce, mais encore un acte de la justice divine.

Le point sur lequel la lutte a été le plus vive entre les deux confessions, c'est celui qui concerne *la délimitation du dessein du salut, en rapport avec son application.*

Cette question, que l'école avait déjà traitée au moyen âge, est entrée, au dix-septième siècle, dans la conscience religieuse et ecclésiastique. Des deux côtés on admet que le résultat est le même : le salut d'une partie des hommes, des élus. On admet encore que ce résultat est prévu de Dieu, et rentre dans l'organisme qu'il a donné au monde. Mais les réformés le font dépendre uniquement du décret éternel de Dieu, et les luthériens y font intervenir la résolution de chaque homme à embrasser la

foi. Ce qui doit être, suivant ceux-ci, attribué à Dieu, c'est l'éternel décret d'accorder le salut à la foi, et c'est ainsi qu'il l'a prédéterminé [1]. Ce n'est donc pas la doctrine de la prédestination qui a déterminé chez les luthériens celle de la rédemption, mais bien plutôt le contraire ; aussi ne trouvons-nous pas proprement chez eux un système. Les réformés, en limitant le dessein de Dieu aux seuls élus, ont suivi une voie plus systématique. De plus, ils ont relevé la notion de l'église en donnant pour but direct à l'œuvre de Christ l'assemblée des fidèles, et ils ont fourni à la piété individuelle un appui plus solide que la seule assurance du salut. Enfin, ils ont mieux ordonné leur christologie en identifiant l'œuvre de Christ dans ses deux états d'*inanitio* et d'*exaltatio*. La doctrine luthérienne a pour inconvénient de ne pas unir organiquement la notion de l'église à celle du mérite de Christ. L'intermédiaire du *ministère de la parole* n'est pas suffisant pour empêcher le sentiment de l'isolement dans la conscience religieuse, et présente une certaine apparence de rapprochement du système catholique. De là les deux écueils qui se présentent sans cesse pour les luthériens, celui du cléricalisme et celui du piétisme inquiet et sectaire.

Les différences, en somme si secondaires, que nous venons de signaler entre les théologiens des deux confessions, disparaissent dans la lutte qu'ils eurent à soutenir contre les tendances contraires au christianisme et à l'église, qui voulaient annuler la doctrine de la réconciliation par Christ. Ces tendances eurent leur point culminant dans le *socinianisme*, mais c'est dans le cercle des *anabaptistes* qu'elles ont pris naissance. Les principes de ceux-ci sont les suivants : Le christianisme est la réunion de ceux qui sont effectivement saints ; l'église n'est que la collec-

[1] Arminius est le premier qui place au premier rang les mérites de Christ dans l'élection. Les orthodoxes calvinistes voient dans ces mérites la suite de l'élection, les arminiens en font la cause de cette même élection, et les luthériens les suivent dans cette voie. Quelques réformés (Amesius, Witzius, Heidegger) émettent l'opinion que l'élection en Christ est valable pour l'ensemble de ceux qui, par leur union avec le chef (Christ), atteindront le but du salut. Cette vue, qui brise avec la tradition de Luther et de Calvin, semble suivre la voie ouverte par Zwingli, et être la plus conforme à la doctrine de Paul.

tion des chrétiens et n'est pas un tout qui précède la foi individuelle. Les conséquences en sont le baptême des adultes ; le christianisme universel antérieur, l'église et l'état chrétien sont nuls et non avenus, et un nouvel état politique social est à fonder sur les seules bases de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette école, essentiellement opposée à l'esprit de la réformation, a plutôt son origine dans la piété mystique et monastique du moyen âge. Ses représentants, fort peu théologiens, exaltaient la sainteté de l'individu, diminuaient la valeur du péché, et par conséquent ne voyaient plus en Jésus qu'un modèle ; puis ils en venaient à nier sa divinité comme Jean Denk et bien d'autres.

Les *mennonites,* il est vrai, ont maintenu le principe réformateur de la justification par la foi ; mais ils sont les seuls ; car les *quakers* admettent, comme principe justificateur, la lumière intérieure, indépendante de l'action historique de Christ, et ne voient dans la mort de Christ qu'un exemple et un symbole. Les mystiques et les théosophes luthériens, comme Schwenkfeld, les ont suivis dans cette voie et ne tiennent la foi luthérienne, tournée surtout vers l'œuvre historique de Christ pendant sa vie terrestre, que pour une forme inférieure de la piété. Ils la laissent subsister, mais la subordonnent à la foi en Christ glorifié.

Les *sociniens* vont plus loin encore et repoussent la doctrine de la réconciliation par Christ. Le fondement théorique de leur opposition à la doctrine de la réformation est la notion de l'absolue liberté de Dieu, telle que l'entendait Duns Scot, qui disait que Dieu aurait pu sauver les hommes par un simple homme, ou par leurs propres œuvres. Ils en ont tiré les conséquences par suite d'une situation particulière que leur faisait l'état de l'Italie. Hommes instruits, sans troupeau qui les suivît, chefs sans soldats, ils ont plus fondé une école qu'une église, et lui ont donné pour signe distinctif *la saine doctrine.* La critique des dogmes y a donc joué le principal rôle et les a conduits à des révisions des dogmes de la trinité et de la rédemption, qui ne sont aucunement la conséquence des principes de Luther et de Calvin.

Suivant les sociniens, Dieu a décidé dans son absolue liberté de conduire les hommes à l'immortalité et à la vie éternelle. Christ comme prophète accomplit son œuvre par sa prédication et son exemple. Il surpasse l'Ancien Testament en ce qu'il révèle le dessein de Dieu d'accorder le pardon à tous ceux qui se repentent véritablement et qui s'appliquent à se corriger. Au contraire des orthodoxes qui font de ce pardon le principe, les sociniens n'en font que la conséquence indirecte de la vie chrétienne. De là leur opposition contre le dogme de la satisfaction.

Faust Socin nie la nécessité de ce dogme parce que Dieu peut pardonner sans cela, et que l'Ancien Testament en fournit des exemples. Il nie aussi la possibilité par les arguments suivants : 1° Il y a contradiction entre l'idée du pardon qui est le but, et celle de la satisfaction qui est le moyen. 2° Ou la substitution est injuste, ou elle n'est plus une punition quand un innocent souffre par la faute d'un coupable ; elle ne peut être admise lorsqu'il s'agit de l'accomplissement de la loi auquel Christ était soumis. 3° La mort de Christ ne répond pas au but de la satisfaction, puisque, Christ fût-il Dieu, sa divinité ne peut pas souffrir. 4° L'union de l'idée d'imputation avec celle de satisfaction est inutile. 5° La doctrine de la satisfaction est contraire à celle du devoir, et moralement dangereuse.

La seule idée que Socin maintienne est celle du mérite de Christ, et cela prouve qu'elle répond aux rapports moraux et non aux rapports juridiques entre Dieu et l'homme. Ces objections de Socin contre la doctrine des théologiens orthodoxes, partent du point de vue faux qu'ils fondent la justification sur une conception *purement juridique* des rapports de Dieu avec l'homme. C'est au contraire sur des rapports fondamentalement moraux que se base toute leur doctrine, qui n'envisage les rapports juridiques que comme un moyen. Socin, de son point de vue exclusif de la liberté en Dieu, reproche avec une certaine justice aux théologiens orthodoxes de soumettre la divinité à une sorte de nécessité. Ici les deux points de vue sont restés incomplets. Là où Socin a eu quelquefois raison, c'est lorsqu'il a attaqué les idées juridiques de la justification au nom

des idées générales de justice et de moralité. Le péché ne doit pas être envisagé, comme il l'était par les orthodoxes, au point de vue du droit civil et particulier ; les idées d'infini dans la coulpe et de substitution ne s'y accommodent pas. Mais Faust Socin s'est complétement trompé lorsqu'il a opposé le devoir de Christ d'accomplir la loi, à la satisfaction réalisée par son obéissance active. Ces deux points de doctrine trouvent leur conciliation lorsqu'on reconnaît Christ comme chef et garant de son église.

Baur a voulu voir dans l'*arminianisme* une conciliation, faite à un point de vue supérieur, de l'orthodoxie et du socinianisme. C'est à tort, car Grotius veut défendre la doctrine ecclésiastique contre les sociniens. Il montre qu'on peut concilier l'idée du pardon avec celle de la satisfaction, en considérant Dieu non plus du point de vue du droit privé, mais comme le maître d'une société morale, qui doit avoir ses lois. Seulement il dévie vers le socinianisme en admettant que la nature du péché exige seulement qu'une punition soit méritée, et non qu'elle soit exigée. Il affirme, par des exemples de l'Ancien Testament, que des innocents ont été punis avec des coupables, et en conclut qu'ils peuvent l'être pour eux, quoique cela ne soit pas nécessaire. La vraie raison du châtiment auquel Christ a été soumis est suivant lui celle-ci : *Tot et tam multa peccata, sine insigni exemplo, Deus transmittere noluit.* Le socinien Crellius n'a pas eu de peine à montrer la faiblesse de cette théorie de l'exemple, et Baur reconnaît lui-même que Grotius n'a pas su résoudre en une unité supérieure l'antinomie entre l'orthodoxie et le socinianisme. Il attribue ce mérite à ses disciples *Etienne Curcelle* et *Philippe de Limborch.*

Mais il n'est pas fondé à le faire ; car les doctrines fondamentales de ces théologiens sur Dieu et leur négation de la nécessité d'un châtiment expiatoire pour satisfaire à la justice de Dieu, sont éminemment sociniennes. Ils répètent contre la conception orthodoxe les arguments des principaux sociniens. Cependant, et contrairement à ces derniers, ils voient dans la mort de Christ un sacrifice. *Curcelle*, le plus ancien, est celui qui accentue le moins cette notion ; il s'attache à l'idée que la

mort de Christ est intervenue comme expression de la haine de Dieu contre le péché, et prétend que les sacrifices de l'Ancien Testament n'ont rien à faire avec l'idée de la satisfaction. *Limborch* insiste davantage sur les fonctions sacerdotales de Christ, mais il atténue la portée de son adhésion aux doctrines orthodoxes en donnant pour origine à ce sacrifice, non la justice, mais le bon vouloir de Dieu. Tous les arminiens affaiblissent par la notion de l'équité la souveraineté absolue de Dieu qui sert de base à la prédestination calviniste; et comme conséquence ils rattachent la sentence de la justification à la foi agissante dans les œuvres, c'est-à-dire à la justice inhérente au croyant. C'est rentrer dans les eaux du moyen âge et faire intervenir les œuvres parmi les causes de la justification. Au fond les arminiens n'ont réussi à concilier les doctrines hostiles du socinianisme et de l'orthodoxie protestante qu'en se plaçant au point de vue dépassé de la théologie catholique, et en hésitant entre les doctrines de Duns Scot et de Thomas d'Aquin.

(*A suivre.*) C. MARTIN.

LE

SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST[1]

PAR

A. HAUSRATH

DEUXIÈME PARTIE

Le temps des apôtres.

I. *Le paganisme.*

Le sens de l'absolu, la conscience de l'éternel, le contact de l'âme humaine avec l'infini sur le terrain du sentiment, et la pensée générale que toute existence finie a son existence dans l'infini et par l'infini, que tout ce qui est temporaire existe dans l'éternel et au moyen de l'éternel : voilà ce qui constitue la religion. Reconnaître que nous ne sommes rien et que nous ne pouvons rien en face de l'ordre éternel de l'univers, que nous pouvons tout avec lui et en lui, avec et par le moyen de la divinité : c'est là une impression religieuse.

La religion ainsi définie est soumise à toutes les vicissitudes que les diverses aptitudes humaines ont à traverser. L'homme se sent d'abord, d'une manière spontanée et immédiate, un avec le tout ; il ne cherche pas la divinité loin de lui, il la trouve dans les forêts et sur les montagnes, dans les sources et dans la mer ; elle lui parle au moyen du vol des oiseaux, dans la tempête et dans le bruissement des feuilles. Le monde supérieur ne cesse de faire invasion dans le monde inférieur ; les miracles

[1] *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, von Dr A. Hausrath, a o. Professor an der Universität Heidelberg. Zweiter Theil. Die Zeit der Apostel. 1 vol. grand in-8, de 724 pag. 1872. — Voir Ire partie, Théologie et Philosophie, mars 1870.

succèdent aux miracles; la divinité tombe sous les sens; on se prosterne la face contre terre, dans le vif sentiment de son approche. A cette phase de courte durée succède le sentiment d'un grand éloignement. La terre paraît abandonnée de Dieu; le fil qui rattachait le ciel à la terre est brisé; on se sent abandonné de cette main qui jadis conduisait les pères. C'est alors que l'esprit humain se met à chercher dans le lointain cette divinité qu'il trouvait naguère sous la main. Peine inutile! car ce n'est que de son propre sein que chaque génération doit tirer la consolation religieuse dont elle a besoin. Aussi, dès que l'illusion est reconnue, la vie intérieure cesse : l'esprit humain peut pendant des siècles demeurer indifférent à ces représentations dans lesquelles il contemplait autrefois une manifestation de ses rapports avec l'absolu. Il est néanmoins indestructible dans le cœur de l'homme, ce besoin de se représenter l'univers comme un tout harmonique. Arrivent alors les philosophes, qui, remplaçant par la réflexion ce que l'intuition immédiate ne donne plus, imaginent toute une arrière-scène qui doit sauvegarder cette unité à laquelle on ne veut décidément pas renoncer. Les anciennes idées se transforment alors; peu à peu la conscience religieuse en vient à se représenter son sentiment immédiat de l'absolu au moyen des images découlant de cette conception nouvelle de l'univers, jusqu'à ce qu'elle arrive à acquérir par leur moyen cette même certitude du divin que les siècles antérieurs trouvaient dans d'antiques formules devenues des hiéroglyphes.

Une évolution de ce genre s'accomplit au commencement de l'ère chrétienne. A la religion naturiste des Egyptiens et des peuples de l'Asie, avait succédé la religion esthétique des Grecs qui avait été remplacée par la religion morale des Romains. Celle-ci à son tour était tombée en discrédit avec les institutions de l'état auquel elle était intimement unie. Le fait que Rome était devenue le centre d'un empire universel avait également été fatal à la religion nationale.

Le sentiment religieux, qui n'abdique jamais ses droits, chercha alors sa satisfaction dans un monothéisme philosophique et dans la foi à un monde supérieur. Cette aspiration

vers le monothéisme datait des plus anciens philosophes grecs : Xénophane, Héraclite. La démoralisation amenée par la sophistique avait provoqué une réaction qui avait cherché à satisfaire les besoins religieux, en réchauffant les antiques traditions ou en important les cultes naturistes de l'Asie; tandis que l'école socratique avait progressé dans la direction d'une religion spirituelle. Sans se prononcer contre les dieux nationaux, Socrate avait enseigné un monothéisme qui ne pouvait manquer de supplanter le polythéisme. Considérant la divinité comme la raison du monde, bien que transcendante, Socrate enseignait une harmonie de l'univers qui devait conduire à reconnaître, non pas plusieurs dieux, mais une divinité unique produisant et embrassant tout. En exposant une idée de Dieu qui ne devait jamais être dépassée et en mettant cette divinité dans une opposition abstraite avec la matière, Platon avait provoqué une conception dualiste du monde qui dominait à l'apparition du christianisme. Le dualisme n'a d'abord son siége que dans l'intelligence humaine qui s'affirme en se distinguant de la nature ; puis nous avons l'antithèse du corps et de l'esprit, de la matière et de la forme, de la nature et de l'esprit, du monde d'*en deçà* et de celui d'*au delà*. La déchirure est profonde, et l'harmonie parfaite qui avait fait le bonheur du monde antérieur à Socrate est perdue sans retour. A côté de notre monde phénoménal, auquel il conteste toute réalité, Platon place tout un monde d'idées auquel seul appartient la substantialité. Les platoniciens furent ainsi conduits à admettre un Dieu saint, une vie éternelle et une rétribution après la mort.

Toutefois ces convictions abstraites ne possédaient pas la force nécessaire pour devenir une religion positive et populaire. Mais, dès qu'il y aurait une impulsion historique indispensable, elles pouvaient servir de cadre à une nouvelle religion populaire. Les deux derniers siècles de l'ancien monde, qui furent loin d'être une époque de bonheur terrestre, eurent pour mission d'exalter le besoin religieux jusqu'à ce degré d'intensité où cet instinct non satisfait éprouve nécessairement le besoin d'engendrer et où l'esprit devient nécessairement créateur.

En faisant tout dépendre des idées du sujet, Socrate avait inauguré le subjectivisme et provoqué une révolution qui devait tout transformer. Les siècles compris entre le règne de Philippe de Macédoine et l'ère chrétienne avaient été consacrés à faire pénétrer ce subjectivisme absolu dans toutes les sphères de la vie. Ne se préoccupant plus du bien de l'ensemble, les philosophes n'ont dès lors qu'une pensée : placer le moi dans une position telle à l'égard du monde que rien ne puisse contrarier la volonté de l'individu, ni troubler son repos et sa paix. Le monde entier est mis au service de la volonté morale du moi (stoïciens), du moi désireux de jouir (épicuriens), du moi avide de connaître (scepticisme). Mais celui qui rapporte le monde entier à sa personne ne sera jamais heureux. On ne l'est en effet qu'en s'oubliant soi-même pour se perdre dans les choses. Alors seulement l'homme sent l'harmonie du tout qui le porte et le rend heureux : au contraire il ne cessera jamais d'être troublé par le bruit peu harmonieux du monde, celui qui se sera pris lui-même pour point ferme autour duquel tout doit tourner. Ce fut là l'erreur fondamentale des stoïciens et des épicuriens. Les sceptiques ne réussirent pas mieux en plaçant le bonheur dans la connaissance des choses. Celle-ci leur échappant, ils aboutirent à la négation de toute connaissance objective : ils demandèrent ainsi à la certitude que nous ne connaissons pas l'essence des choses, cette sérénité sublime qui devait rendre l'homme heureux. Ces trois centres de gravité successifs qui devaient fournir à l'individu le ferme appui qu'il avait perdu en rompant avec l'ensemble, avec l'état, ne tinrent nullement ce qu'ils avaient paru promettre. On ne tarde pas à s'apercevoir que l'ataraxie et l'apathie, ce plaisir et cette jouissance dont il est tant question, ne tiennent pas ce qu'on en espère. Comptez bien que lorsque la paix avec soi-même et avec la nature devient l'objet d'un problème philosophique, elle est perdue sans retour. Les époques qui n'en parlent pas ont seules le privilége de la posséder. Maintenant au contraire les préceptes pour être heureux abondent et ils n'aboutissent qu'à faire reconnaître que la question n'est rien moins que claire. L'orgueil du stoïcien, l'égoïsme de l'épi-

curien, la vertu et la jouissance individuelles, aboutissent à un résultat identique : l'homme est un vase beaucoup trop faible pour entrer en lutte contre l'univers entier. Le sceptique à son tour qui a cherché le repos par le moi, a été lancé dans l'agitation délétère de l'éternel procès dialectique : il se voit condamné à contredire à tout jamais toute assertion positive. Le stoïcien est obligé de confesser que l'homme est trop faible pour être heureux ; l'épicurien reconnaît que le monde est trop mauvais pour qu'on puisse être heureux ; tandis que le sceptique irrité s'écrie que l'homme et l'univers sont par trop problématiques pour qu'il puisse être question de bonheur. Restait une dernière ressource devant laquelle le stoïcien et l'épicurien ne reculèrent pas. Comment le sage pourrait-il être vaincu et devenir malheureux ? Ne lui reste-t-il pas la suprême ressource de se donner la mort ? De sorte que cette prétendue victoire sur le monde aboutit à le fuir, à se sauver en se détruisant ! Peut-on avouer plus clairement la complète défaite de ce moi, d'abord si sûr de lui-même ? En cherchant à ne compter que sur lui, le moi humain avait transformé le non-moi tout entier en quelque chose de mauvais. La vie est un mal, s'écrie Sénèque, l'univers est un mal, le moi à son tour qui est trop faible pour tenir tête au non-moi, est lui aussi un mal.

Voilà comment le monde gréco-romain en était venu à un résultat qui avait été le point de départ de la civilisation juive. La confiance en la gloire de l'humanité a décidément pris fin. D'une génération à l'autre on entend augmenter les plaintes sur les faiblesses, les misères, les péchés de la nature humaine, qui hors d'état de plaire aux dieux, est devenue l'objet de leur colère. La philosophie grecque sur le déclin répète les lamentations que la conscience juive avait connues dès les premiers temps historiques. C'est d'abord le corps qui est le grand obstacle, quoique Sénèque reconnaisse que la cause du mal est bien en nous, dans le plus profond de notre être. Ce péché qui a son siége dans l'esprit exerce son action sur l'humanité tout entière. Nous sommes tous esclaves du péché, dit Sénèque, avec cette seule différence que la chaîne de l'un est

plus longue que celle de l'autre ; seulement, tandis que le sage se regimbe contre sa croix, le fou y plante de nouveaux clous. Nos ancêtres se sont plaints, nous nous plaignons, la postérité se plaindra à son tour de la corruption des mœurs, du règne de la méchanceté, de ce que l'humanité va en empirant et de ce que toutes les choses saintes sont en décadence. Mais il en a été et il en sera toujours de même. On surprend les échos des psaumes de la pénitence et les dispositions d'un jour d'humiliation et de jeûne, chez ces sages qui s'étaient livrés à tous les efforts imaginables pour trouver en eux-mêmes appui et consolation contre les maux du monde extérieur. Ce désespoir et cette mélancolie n'ont du reste rien d'efféminé, ni de maladif ; c'est bien la mâle douleur d'une race qui n'a pas été matée. Pour la première fois le paganisme proclame la nature humaine pécheresse et contemple ce monde comme une vallée de larmes.

Mais comment peut-il en être ainsi, si l'homme et le monde ont été créés par un Dieu intelligent, sage et bon ? Aussi le plus grand penseur du premier siècle, chez lequel le platonisme et le stoïcisme se rejoignent, avec une prédominance du premier, Plutarque, n'hésite-t-il pas à admettre un mauvais principe primitif. A l'en croire, cette foi au diable aurait été partagée par la plupart et par les meilleurs d'entre les philosophes. Fallût-il reconnaître ici une influence des idées juives, la disposition à les accueillir n'en impliquerait pas moins que le monde grec avait dû renoncer à son idéal.

Les tentatives infructueuses des philosophes pratiques pour trouver dans la force humaine le moyen d'être heureux, avaient fait naître le besoin d'une rédemption objective. Le besoin d'un secours d'en haut, si général et si profond à cette époque, était la conséquence de cette étude de soi-même excessive, cultivée par les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques. Les malheurs publics, à partir du commencement de l'empire, avaient contribué à rendre plus acéré encore cet aiguillon de la connaissance de soi-même. Les tristes faits dont on était journellement témoin, ne confirmaient que trop les déclarations peu flatteuses des diverses écoles philosophiques sur la nature

humaine : aussi les sages n'eurent-ils bientôt pour unique mission que de délivrer des misères de l'époque et du péché qui minait le cœur même de l'homme. Avant de commencer à philosopher, chacun doit reconnaître ses propres faiblesses et le besoin qu'il a d'un puissant secours. Celui qui aspire à devenir bon doit, en tout premier lieu, reconnaître qu'il est méchant. Le philosophe est avant tout un médecin auquel s'adressent, non pas les gens en santé, mais les malades : il n'enseigne pas, il guérit ; il doit réveiller tout premièrement chez ses disciples le sentiment de leur misère et de leur ignorance. Ce qu'il s'agit de poursuivre ce n'est pas la vérité mais la délivrance du mal.

Pour trouver cette main rédemptrice, les stoïciens et les épicuriens s'adressent d'abord aux sages contemporains, puis aux philosophes de l'antiquité. Malheureusement on consuma son temps à discourir sur ce que pouvait être ce sage pour arriver à reconnaître que le meilleur n'est finalement qu'un homme.

Il fallut alors recourir à un secours supérieur à la terre et le besoin de délivrance devint ainsi un fait religieux. Le dualisme de Platon reparaît : la rédemption qu'on n'a pu trouver en soi-même, on ira la demander à un monde supérieur et à des moyens extérieurs. Il est nécessaire que Dieu révèle la vérité ; on soupire après une communion immédiate de l'âme avec Dieu. Au lieu de le chercher dans le monde, on compte ou sur des médiateurs célestes pour tendre la main à l'humanité ou sur une élévation spirituelle de l'homme, se mettant en état de contempler la divinité. La philosophie devient un culte, le philosophe un hiérophante. Les cérémonies religieuses et l'extase deviennent la suprême ressource. Les Grecs d'Alexandrie se trouvèrent ainsi préparés à accueillir la doctrine juive d'une révélation immédiate. On emprunta donc toutes les cérémonies du culte mosaïque tout en les mettant sur le compte de Pythagore, qui devint l'apôtre de tous les magiciens et thaumaturges de l'époque. On aboutit ainsi à la plus grossière superstition : le philosophe était devenu un magicien. Tout cela était une conséquence de la foi à un monde supérieur dont le nôtre n'est que

l'ombre. La foi au merveilleux découlait d'un grand mépris du monde visible auquel on avait cessé de croire : la doctrine platonicienne portait ses fruits. Le monde supérieur ne possède-t-il pas plus de réalité que celui dans lequel nous nous mouvons? ne sommes-nous pas plus certains de l'existence du premier que de celle du second?

On ne devait pas seulement être tenté de s'élever jusqu'à ce monde supérieur : toute la tendance réclamait que la divinité à son tour sortît de son éloignement pour se rapprocher des hommes. Platon et Plutarque imaginèrent à cet effet des êtres intermédiaires. Mais ce fut surtout le juif Philon, qui tout en acceptant la doctrine platonicienne, la dépassa par sa doctrine d'un être divin intermédiaire. Reflet de Dieu, type du monde et spécialement des hommes, son logos est destiné à combler l'abîme qui sépare les deux mondes. S'il avait été possible d'arriver au sentiment de la réconciliation par la méthode spéculative, ce juif alexandrin aurait atteint le but. Par sa spéculation sur le logos il avait en principe surmonté le dualisme. Mais il fallait plus encore. Ce n'était qu'à la nouvelle que le logos était devenu chair et qu'on avait contemplé sa gloire, que l'humanité sentirait que l'abîmé qui la séparait de la divinité était décidément comblé.

Le paganisme de son côté avait cherché un Dieu devenu homme pour opérer la réconciliation entre les deux mondes. Les mythologues platonisants du temps de l'empire avaient fait jouer ce rôle à Hercule et à Apollon. Toutes les notions essentielles (Dieu, vie éternelle, médiateur) se trouvaient éparses dans la conscience religieuse contemporaine, mais il leur manquait un contenu que la main de l'homme était hors d'état de créer. La philosophie avait toutefois préparé le cadre destiné à recevoir le tableau. Grâce à un travail de plusieurs siècles, elle était arrivée à une conception de l'univers dans laquelle se trouvaient formulées toutes les qualités que devait posséder une religion, aspirant à satisfaire les populations de l'empire romain qui ne croyaient plus aux cultes traditionnels. Enfin le suffrage de la philosophie avait contribué à déterminer quelle serait la prépondérante parmi les religions de l'Orient qui s'offraient alors à l'Occident comme vraies.

En premier lieu elle avait débouté de toute prétention les religions naturistes qui sans elle auraient pu avoir des chances, vu la position de l'empire. L'homme ne se sentait pas dépendant de la nature, car la philosophie lui avait enseigné que la nature n'est pas l'absolu. Il ne pouvait non plus être question de revenir aux anciens dieux de la Grèce ou de Rome, car c'étaient là des divinités nationales, incompatibles avec le cosmopolitisme qui gagnait toujours plus de terrain. Il fallait donc une religion universaliste qui tout en s'établissant au sein du dualisme régnant, le dominât. Dieu doit être spirituel et élevé au-dessus du monde et le monde ne pas être vide de Dieu. Toutes les idées étaient donc éparses dans le sein de l'humanité, il ne fallait qu'une puissante impulsion historique pour leur donner conscience de leur propre force. La philosophie avait dressé la porte monumentale par laquelle la religion nouvelle allait faire son entrée. Elle avait donné conscience de l'abîme séparant le monde d'*au delà* de celui d'*en deçà :* le christianisme le comble en s'écriant : *Au commencement était la Parole, et la Parole était Dieu ; et cette Parole s'est faite chair et a habité parmi nous.* La question de savoir comment l'homme peut parvenir à la paix de l'âme avait inspiré maint in-folio aux stoïciens et aux épicuriens : la religion nouvelle y répond par la bonne nouvelle : *Gloire à Dieu dans les lieux très hauts, paix sur la terre, bienveillance envers les hommes.*

C'est en vain que quelques hommes se jetèrent à la traverse pour prévenir la rupture avec le passé. On eut recours aux méthodes d'interprétation les plus ingénieuses pour trouver le monothéisme dans la mythologie polythéiste, pour donner un sens spirituel aux religions naturistes, et pour découvrir une haute signification morale dans les cérémonies grossièrement sensualistes des cultes secrets. Cette tentative de prévenir une rupture au moyen d'explications rationalistes n'aboutit pas. L'humanité apprit pour la première fois par expérience que quoique la religion et la philosophie soient souvent prises l'une pour l'autre, elles n'en sont pas moins deux choses différentes, et que quand un peuple a perdu la foi aux puissances qu'il vénérait jadis, on ne saurait la lui rendre par des raisonnements.

La religion des mystères se montra moins rebelle. On put

essayer avec plus de succès de lui faire subir des modifications répondant aux exigences nouvelles du sentiment religieux, qui avait été en s'approfondissant et en se moralisant. Mais il fallut bien reconnaître que ces cultes d'origine naturiste étaient une expression par trop inadéquate d'une vraie religion de l'esprit. Ces pratiques demeurèrent toujours secrètes et suspectes d'immoralité sans pouvoir jamais s'élever au rang d'un culte public.

Les cultes étrangers parurent également un instant vouloir supplanter avantageusement les dieux de l'Olympe, qui pendant longtemps avaient tenu en échec les divinités naturistes de l'Asie. Plusieurs circonstances semblèrent se réunir pour favoriser la substitution. L'attrait irrésistible que les cultes de l'Asie et de l'Egypte exercèrent sur la foule fut sans doute grand. Mais la conception claire et réfléchie qui décide, bien plus que l'instinct aveugle de la multitude, si une religion est admissible, se prononça catégoriquement contre les prétentions de ces cultes qui, particulièrement en Egypte, n'étaient que du polythéisme sous la forme la plus grossière.

C'est ainsi que tous les prétendants furent tour à tour éconduits. Toutes les religions étaient naturistes tandis que l'homme avait secoué le joug de la nature ; elles étaient polythéistes, et le penseur concevait l'univers comme formant une unité ; elles avaient conservé des cérémonies sensibles fort grossières alors que le pécheur travaillait à briser le joug de la sensibilité. Ces religions étaient nationales et le Romain était cosmopolite. Elles insistaient encore sur les lustrations extérieures alors que l'homme pressentait déjà que la pureté du cœur pouvait seule donner la paix. Aucune religion appartenant à un point de vue dépassé ne pouvait donner satisfaction aux besoins de l'époque. Ce qu'il fallait ce n'était pas des cultes polythéistes laborieusement interprétés dans le sens du monothéisme, mais une religion franchement et foncièrement monothéiste.

II. *Le judaïsme.*

N'en existait-il pourtant pas une? n'y avait-il pas déjà un millier d'années que les chantres et les poëtes d'Israël par-

laient d'un éternel qui est Dieu et en dehors duquel il n'en existe point d'autre? Au fait, le monde païen se sentait fortement attiré vers la synagogue, et la propagande fort active à laquelle celle-ci se livrait, constituait un des ferments religieux les plus puissants de l'époque. Les hommes d'état, les poëtes et les historiens ne se dissimulaient nullement le danger qui, de ce côté, menaçait la civilisation romaine, bien que, comptant trop sur la haine qu'inspiraient les juifs, on ne se rendît pas complétement compte de la portée de cette propagande. Tous ceux qui cherchaient un Dieu unique, saint, juste et qui soupiraient après la vie éternelle, n'avaient qu'à frapper à la porte de la synagogue. Il n'y avait là ni symbole fantastique pour les effrayer, ni traces d'un grossier culte naturiste pour les repousser. Ils devaient y trouver le Dieu saint qu'ils cherchaient, la consolation et les espérances qui faisaient battre leur cœur. C'était là le champ dans lequel devaient lever les semences de l'avenir.

L'œuvre fut facilitée par la présence d'un grand nombre de juifs dans toutes les villes importantes de l'empire. Toujours prêts à se soutenir, à jeter les hauts cris et à exposer leurs doléances dès qu'on faisait le moindre tort au plus petit d'entre eux dans quelque coin du monde, ils n'en avaient pas moins réussi à se faire une position privilégiée assez belle pour tenter certains païens de se joindre à eux. Leur dispersion partout en fort grand nombre fut un des facteurs les plus importants de l'histoire de cette époque : leur influence se fit sentir dans toutes les classes, à la cour comme sous le chaume.

Leur supériorité religieuse incontestable leur facilitait singulièrement l'œuvre de la propagande. Les hommes avancés de cette époque croyaient à un Dieu unique et à l'immortalité de l'âme. C'était justement là ce que le judaïsme prêchait, non pas comme autant de principes abstraits d'un système philosophique, mais comme les dogmes d'une religion positive, garantie par des livres sacrés et par une histoire célèbre. En second lieu, tandis que les autres peuples tournaient leurs regards vers le passé qui avait vu fleurir leur âge d'or, les juifs, hommes d'avenir, attendaient la manifestation d'une grande gloire qui ne pouvait

tarder de resplendir dans tout son éclat. L'éloignement de Jérusalem rendait aussi de grands services aux juifs. Le païen pouvait se livrer au charme qu'exerçait sur lui le culte exclusivement spirituel de la synagogue, sans être retenu par toute l'enveloppe cérémonielle qui aurait pu le choquer. De plus, fier, comptant sur son incontestable supériorité, le descendant d'Abraham s'avançait avec confiance à la rencontre de la foi païenne en décadence. Enlaçant l'empire romain tout entier dans les mailles serrées de son filet, au moyen de ses institutions théocratiques qu'il avait conservées, il ne songeait à rien moins qu'à relier ces nombreux membres épars en un seul corps dont Jérusalem aurait été la tête.

Quand les attaques des païens ne l'y auraient pas provoqué, la confiance qu'il avait en la supériorité de ses idées religieuses aurait porté le juif à en faire part à ceux qui l'entouraient. Et comme l'expérience leur avait appris que le public n'était pas porté à accueillir favorablement leurs brochures et écrits de circonstance, ils avaient recours à une supercherie littéraire fort à la mode alors et dont personne ne se faisait le moindre scrupule. Il s'était formé toute une littérature archaïque, mettant dans la bouche d'Orphée ou d'autres personnages les idées et les cérémonies juives. Au besoin certains écrits anciens, comme l'Odyssée, recevaient des interpolations favorables à la foi d'Abraham.

Et on s'y prenait admirablement bien pour travailler l'opinion publique, au moyen de ces petits traités placés sous le haut patronage de noms célèbres. Mettant soigneusement en saillie les idées mosaïques d'accord avec le dualisme qui régnait dans le sein de la société romaine, on laissait discrètement dans l'ombre tout ce qui concernait les observances du culte lévitique. C'est pour justifier cette pratique qu'on en vint à distinguer entre une série de commandements donnés à Noé et concernant tous les hommes, et certaines règles que les enfants d'Abraham étaient seuls tenus d'observer. Rien d'étonnant de retrouver, grâce à l'action de cette active propagande, dans des écrivains classiques comme Virgile, des échos de quelques versets d'Esaïe. Les espérances messianiques trouvèrent de l'accès jusque dans

les classes inférieures de la société qui ne souffraient que trop des désordres de ce siècle de fer. On ne saurait douter de l'excellence de cette propagande en voyant qu'à Rome, à Alexandrie, à Antioche, à Damas et dans les autres grandes villes, le nombre des prosélytes égalait souvent celui des juifs de naissance. Les femmes surtout montraient de l'empressement à demander à la synagogue la consolation que ne leur offrait plus le culte païen. Bien que tous ces prosélytes ne fussent pas déterminés par des motifs avouables, en somme le grand attrait exercé par le judaïsme ne s'explique que par l'attraction magnétique que le bien exerce sur le bien, en dépit des formes qui trop souvent le défigurent. L'immense majorité des païens craignant Dieu n'a certainement cherché dans la synagogue que le vrai Dieu. Quelques-uns d'entre eux étaient même tellement persuadés des grands avantages du judaïsme qu'ils ne reculaient pas devant l'acceptation des éléments symboliques, reste des religions naturistes, comme la circoncision. Tibère fut le premier à s'apercevoir du danger que cette propagande faisait courir à la société romaine ; mais les mesures d'expulsion contre les juifs d'Italie demeurèrent sans effet.

Alexandrie fut le principal centre des colonies juives. Là encore favorisés par les Romains, les juifs eurent l'ascendant sur les autres nationalités qui s'étaient donné rendez-vous en Egypte. Leur nombre s'élevait à un million d'habitants dont l'immense majorité résidait dans la capitale. Maîtres du commerce, chargés de faire la police du port, ils formaient une corporation puissante gouvernée par un chef électif nommé alabarque qui appartenait aux premières familles de l'empire et dont les fils épousaient des reines. Ne se contentant pas de leurs nombreuses synagogues qui étaient parfois magnifiques, ils avaient construit un temple dans le voisinage d'Héliopolis.

Ces juifs hellénistes avaient accepté de la civilisation occidentale tout ce qu'un sémite peut s'en assimiler. La nécessité de traduire l'Ancien Testament en grec, prouva à quel point ils s'étaient écartés des usages de leurs frères demeurés en Palestine. Tandis que ceux-ci menaient deuil sur cette traduction, elle allait remplir une espèce de mission apostolique jusqu'aux

extrémités de l'Occident. Ceux qui jusqu'alors n'avaient connu que les périodes cadencées de Cicéron, la douce harmonie de la tragédie grecque, allaient prêter l'oreille aux paroles tonnantes des prophètes et à la mélancolique monotonie des psaumes. Tandis que le monde se lasse de la pompe des Verrines, et devient insensible aux Philippiques de Démosthène, il ouvre toujours plus son cœur aux beautés simples du livre sacré des Hébreux. C'est à tel point que Philon put exprimer l'espoir de voir la Bible, qui dans sa langue primitive n'avait été qu'à la portée du petit nombre, devenir accessible sinon à la totalité, du moins à l'immense majorité du genre humain.

L'action que cette traduction exerça sur les juifs hellénisants fut plus prompte encore. Tout en s'imaginant de bonne foi conserver leurs idées, ils furent bientôt obligés de recourir à des interprétations allégoriques du texte biblique, destinées à voiler une déviation de la foi de leurs pères dont ils ne se doutaient même pas. Grâce à ce compromis, cette traduction contribua, non-seulement à faire des millions de prosélytes, mais encore à conserver au judaïsme des millions de juifs de naissance qui, sans elle, auraient été perdus pour lui. Il se forma ainsi un vrai dialecte du grec, qui eut sa littérature, servant d'expression au judaïsme de la dispersion. Aux pastiches de l'ancienne littérature grecque s'ajoutèrent des travaux originaux. Tandis qu'un certain Ezéchiel faisait une tragédie sur la sortie d'Egypte, un poëte chantait Jérusalem, Théodot prenait le combat de Jacob avec les Sichémites pour sujet d'une épopée, deux historiens tentaient de marcher sur les traces de Thucydide. Ces productions littéraires, qui ne furent pas sans provoquer quelque scandale, n'eurent jamais grande importance.

Ce n'est guère que dans le domaine philosophique que les juifs d'Alexandrie firent quelque chose d'original. Déjà dans la traduction des Septante, on trouve des traces incontestables du dualisme platonicien dont ils subirent toujours plus l'influence. Il fallut ensuite recourir aux médiateurs indispensables entre le Dieu transcendant et le monde. C'est là un besoin que quelques écrits apocryphes de l'Ancien Testament cherchent déjà à satisfaire. La sagesse que Philon appellera le logos, est un reflet

du *nous*, du logos des stoïciens qui pénètre tout dans l'univers. Mais, tandis que pour le stoïcisme ce logos est la divinité même, pour les apocryphes de l'Ancien Testament, cette sagesse n'est qu'un être intermédiaire, le fils de Dieu.

Les opinions de Platon envahissent plus ouvertement encore le domaine anthropologique. Le corps cesse d'être le siége pour devenir la prison de l'âme qui a d'ailleurs préexisté. La matière devient le principe du mal. Toujours sous l'influence des mêmes idées, les prophètes deviennent des ascètes qui ont reçu leurs instructions de Jéhovah, dans un état d'extase, au moyen d'une inspiration mécanique renouvelée des néopythagoriciens. Si les juifs avaient enseigné à l'ancien monde le monothéisme, ils en étaient venus eux-mêmes à exposer leurs propres idées au moyen des formules platoniciennes. Grâce à la méthode allégorique, qui retrouvait tous les préceptes de la morale grecque dans les prescriptions du Lévitique, on ne réussit pas trop mal à se dissimuler le désaccord.

Philon, qui appartenait à une puissante famille des alabarques d'Alexandrie, eut le mérite de fixer ces idées flottantes, dans un système qui fut le fruit authentique du contact de l'Orient et de l'Occident à Alexandrie. Placé au-dessus des rudes nécessités de l'existence, Philon médite sur le malheur des temps, mollement couché sur des tapis et des coussins. Cet enfant gâté de la fortune n'est pas resté étranger à la mélancolie de l'époque, mais sa résignation l'a porté vers l'étude de la science et spécialement de la philosophie. D'une piété aimable, plus sentimentale que vigoureuse, comme tous les hommes émancipés, il est surtout attiré par le côté moral des problèmes. Plus Dieu est éloigné de la conscience immédiate, plus on s'attache à montrer sa présence dans la nature et dans l'histoire. Pas plus que ses contemporains, Philon ne possède la paix, mais il la cherche dans l'histoire, sans s'apercevoir que celle-ci lui sert uniquement de prétexte pour exposer des idées qui lui viennent de la philosophie grecque.

Tout ce que l'homme connait de Dieu, c'est qu'il existe; mais il doit renoncer à le déterminer par aucun attribut. Cet être pur de la philosophie n'est autre que le Jéhovah de l'Ancien

Testament. A côté de ce Dieu indéterminé se trouve le chaos non moins informe. C'est au moyen de son logos, âme du monde des stoïciens, que Dieu a fait un monde du chaos. Le logos, à son tour, se brise en plusieurs logoi qui deviennent les types primitifs, les forces primitives des divers objets du monde. Mais comme ce logos, tout en étant le plan primitif, la force fondamentale de l'univers, est en même temps une personne, le fils de Dieu, les forces qui en dérivent, les logoi, sont également des êtres personnels, des fils de Dieu, des anges. De sorte que tous ces fils de Dieu, dont il est parlé dans les psaumes, ne sont autres que ce que Platon appelait les forces, les pensées, les idées de la divinité. L'esprit oriental de Philon porté à la rêverie, ne se fait aucun scrupule de voir autant d'êtres personnels et dans les forces ou logoi divers et dans le logos général qui les résume et les contient toutes. Ce logos est l'archange, le fils de Dieu, Dieu de Dieu. Avant tout il est le médiateur. Il se tient sur les limites entre Dieu et les choses qui existent par sa force. Il est le messager, l'envoyé de Dieu chargé d'apporter ses ordres au monde, l'interprète qui lui explique sa volonté, le vicaire qui l'accomplit, l'instrument dont Dieu s'est servi pour créer le monde. D'autre part le logos représente le monde auprès de Dieu, c'est le grand-prêtre chargé d'intercéder.

On pourrait croire qu'il s'agit là d'une seconde personne divine placée entre Dieu et le monde, mais il n'en est rien : le monothéisme hébraïque conserve tous ses droits. Le médiateur n'est après tout qu'une force qui est elle-même un attribut de Dieu. Nous voilà déjà en face de cette théologie habile dans l'art de la bascule, qui, en confondant les attributs, peut, suivant les besoins du moment, de deux personnes en faire une seule ou d'une en faire deux. On ne s'imagina pas moins, au moyen de ces forces intermédiaires, avoir comblé l'abîme creusé entre la divinité transcendantale et le monde sensible. Seulement cette conception stoïco-platonicienne revêtit dans le monde juif une couleur religieuse. La Bible montrant que, dans le passé, ce logos s'était manifesté dans l'histoire d'Israël comme le Sauveur du peuple, il n'est que juste de le voir honorer par les

hommes. Que de grands besoins religieux se manifestent et aussitôt on exprimera le désir de voir le logos devenir homme de nouveau, comme jadis, lorsqu'il discourait avec Abraham sous les chênes de Mamré. Les livres contemporains des chrétiens présentent comme une réalité historique ce qui, pour Philon, n'était encore qu'une simple possibilité.

Philon ne fournit pas seulement les bases de la christologie chrétienne, mais aussi celles de l'anthropologie paulinienne qui n'est encore qu'une combinaison d'idées bibliques et grecques. Moïse, d'après Philon, aurait enseigné la préexistence de l'âme, sa chute préhistorique et la possibilité de se sauver par elle-même. Dieu doit également avoir créé deux hommes, l'un céleste, naturellement immortel et sans sexe (Gen. I, 26), l'autre terrestre (II, 7), dont la chute est racontée dans le troisième chapitre de la Genèse. Mais au lieu de faire incarner le logos, comme le firent ses disciples devenus chrétiens, Philon fait élever les hommes jusqu'au logos au moyen de l'ascétisme. C'est ainsi que le philosophe juif juxtapose deux conceptions anthropologiques qui se contredisent : l'absolu pessimisme et l'absolu optimisme. Ces prémisses réclamaient impérieusement la sotériologie de saint Paul. Si Philon ne s'en est pas avisé, c'est qu'il croyait posséder le salut objectif dans les institutions du mosaïsme ; c'est parce qu'il a cru trouver le sauveur de l'humanité dans Moïse, qu'il n'a éprouvé ni le besoin de donner une couleur religieuse à la doctrine du logos, ni la nécessité de faire incarner ce logos pour la rédemption de l'humanité.

Le choc de toutes ces idées ne manqua pas de provoquer à Alexandrie de vives controverses religieuses. C'est ainsi qu'on représente les plaies d'Egypte comme provoquées par l'iniquité des ancêtres des juifs, peuplade de misérables lépreux dont on fut heureux de se débarrasser. Un sophiste et spirite de l'époque, l'Egyptien Apion, qui occupe une place marquante parmi les charlatans historiques, se fit le champion des préjugés populaires contre les juifs. Ses attaques, fruit des controverses, eurent pour but de les envenimer encore. Entre les mains de ce romancier, l'histoire d'Israël n'est plus reconnaissable. C'est lui qui a mis en circulation la fable de la tête d'âne adorée

par les juifs, celle des sacrifices humains, et beaucoup d'autres. Bien que réfuté par Josèphe, cet ouvrage n'en a pas moins servi de source à Tacite qui, comme on sait, raconte les choses les plus bizarres sur le compte des juifs. Déjà fort indisposés par les empiétements des juifs, les habitants d'Alexandrie accueillirent avec empressement les fables d'Apion, qui contribuèrent puissamment à provoquer la réaction qui eut lieu après la mort de Tibère.

Les troubles qui signalèrent en Judée les dernières années de Tibère, l'avénement de Caligula, et en particulier la guerre des Romains contre Artabane, roi des Parthes; l'invasion du pays par les Bédouins conduits par Arétas, désireux de se venger de son ancien ennemi Antipas, expliquent comment l'attention fut détournée des questions religieuses. Au lieu d'entrer dans la voie de la pénitence ouverte par Jean-Baptiste, le peuple se contente de voir dans la guerre qui éclate tout à coup un châtiment de ceux qui l'ont mis à mort. Tout semblait annoncer un réveil national alors que les préoccupations militaires viennent absorber l'attention. C'est là l'unique moyen d'expliquer comment tout souvenir de Jésus s'est entièrement perdu dans le sein de la nation : celle-ci fut exclusivement absorbée par la guerre qui suivit immédiatement la mort du Sauveur. Les chrétiens crurent rêver lorsque, dans le cours d'une année, ils virent disparaître de la scène Pilate, Caïphe, Antipas, tous les meurtriers de leur Maître. Le cri de guerre qui retentit tout à coup leur parut un signe du prompt retour de Jésus-Christ. Ce n'est que lorsque l'attente eut été démentie par l'événement que leurs espérances furent tempérées par cette réserve : « Mais ce n'est pas encore la fin, » (Math. XXIV, 6-8) qui impliquait en même temps que les dernières douleurs avaient commencé.

Les folles prétentions de Caligula, qui voulait se faire adorer comme Dieu, agitèrent bientôt le peuple entier. Les juifs d'Alexandrie furent les premières victimes. Excitée par le manque de tact d'un aventurier de haut parage, Hérode Agrippa, qui, au lieu de se rendre directement à Jérusalem pour prendre possession de son royaume, était allé se faire porter en triomphe

par les juifs d'Alexandrie, la population de cette ville se livra à des persécutions qui aboutirent à la destruction de plusieurs synagogues. Le désordre fut bientôt tel que Philon dut se rendre à Rome à la tête d'une députation de juifs, pour y être tourné en ridicule par Apion qui conduisait une autre ambassade chargée de le contredire. Le proconsul romain Pétronius, un de ces administrateurs sérieux élevés à l'école d'Auguste et de Tibère, fut très embarrassé quand il reçut l'ordre d'établir dans le temple de Jérusalem une statue de Caligula, afin qu'on lui rendît les honneurs divins. N'osant encourir ni la responsabilité de faire des représentations au fou couronné qui lui avait donné cet ordre, ni celle de mettre le pays en feu en l'exécutant, il prit le parti de traîner l'affaire en longueur autant que possible. Un artiste de Sidon reçut l'ordre de couler une statue de Caligula, mais en y mettant le temps nécessaire. Agrippa dut se rendre à Rome pour intercéder pour son peuple auprès de son ancien compagnon de débauche. Le danger fut conjuré et Caligula fut assassiné le 24 janvier 41.

Les terreurs de ces années 39 et 40 exercèrent une influence religieuse dont la trace nous a été conservée dans la littérature de l'époque. L'attentat de Caligula contre le temple avait rappelé aux juifs, d'une manière très vive, que d'après l'avis de tous les prophètes les derniers temps devaient être signalés par une lutte des puissances païennes contre le vrai Dieu. Daniel, plus précis, avait annoncé la lutte d'un prince païen contre Israël. On crut donc que les angoisses des derniers temps arriveraient à leur point culminant lorsque l'antichrist souillerait le temple en se faisant placer dans le sanctuaire pour obtenir les honneurs divins. Il se trouvait que le livre de Daniel, le plus aimé et le plus lu de tous les écrits prophétiques, tout en décrivant comme quelque chose de futur ce qui s'était passé en 168 avant notre ère, lorsque Antiochus Epiphane avait consacré le temple de Jérusalem à Jupiter, avait paru prévoir l'attentat de Caligula. Toujours d'après le livre de Daniel, cette profanation du temple, *l'abomination qui causera la désolation*, devait être un signe de l'approche du jugement dernier et des derniers temps.

Plus tard, alors qu'arrivèrent les calamités de l'époque romaine, on ne vit plus ce royaume de fer dans la monarchie grecque, mais dans l'empire des Césars. On fut d'autant plus porté à perdre Antiochus de vue que son attentat n'avait pas été le signe des derniers temps. Daniel parut donc annoncer d'une manière générale un adversaire futur de Jéhovah, comme Ezéchiel avait aussi prédit pour les derniers jours une lutte avec le prince Gog du pays de Magog. De sorte que la dernière période de l'histoire d'Israël fut tour à tour désignée par cette expression « les jours de Gog, » ou le temps de « l'abomination qui causera la désolation. » Toutes ces déclarations décrivaient si bien la situation provoquée par la tentative de Caligula qu'on ne pouvait manquer de confondre les deux époques. Il est vrai, la prophétie ne se réalisa pas ; la mort de Caligula détourna le coup. Mais l'idée de l'antichrist avait joué un trop grand rôle et trop puissamment agité les esprits pour disparaître de l'eschatologie.

Aussi joue-t-elle toujours le plus grand rôle. On applique à l'antichrist des passages qui évidemment ne le concernent pas, ainsi Esa. XI, 4, auquel le Targum de Jonathan ajoute : le criminel *Armillus*, l'enrubanné, surnom de Caligula qui se produisait en public avec des rubans autour de ses bras. Les passages Nomb. IV, 11, 26, Deut. XXXIV, 2 et le Ps. II sont également interprétés comme se rapportant à l'antichrist.

L'Apocalypse nous montre combien cette idée de l'antichrist était encore présente à tous les esprits dans les vingt années qui suivirent. La marche de l'antichrist vers la cité sainte y est décrite (XX, 7) comme dernière lutte décisive. L'église chrétienne a conservé dans son eschatologie des traits appartenant tout particulièrement à cette époque. Comme la foi des fidèles comptait surtout sur le prompt retour de Christ, ils observaient attentivement si l'abomination amenant la désolation s'établissait dans le lieu saint, estimant bien que dans ce cas-là, suivant les promesses expresses du livre de Daniel, le jour du Seigneur devait être proche. Aussi la seconde épître aux Thessaloniciens explique-t-elle le retard dans la venue du Seigneur par le fait que les menaces de Caligula ne se sont pas réalisées.

(2 Thes. II, 3-11.) On craignait sans cesse qu'un autre prince ne reprît le projet de Caligula. Et après que la guerre de Judée eut éclaté en 68, l'Apocalypse présente Néron comme un faux dieu, reprenant le projet de son prédécesseur, comme la bête que toute la terre suit. A la même époque l'évangile de saint Matthieu présente aussi la profanation du temple comme un signe avant-coureur du jugement dernier. La tentative de Caligula avait à tel point agi sur les contemporains que dans toutes les écoles, juives ou chrétiennes, on était convaincu que l'apparition de la Jérusalem nouvelle serait précédée d'une profanation de l'ancienne.

Les juifs hellénisants d'Alexandrie se représentaient les choses tout autrement. C'est que d'abord pour eux, l'attentat de Caligula n'était pas demeuré une simple menace. Pendant les troubles civils qui n'avaient pas duré moins de trois ans, ils avaient dû maintes fois purifier leurs synagogues profanées. Ensuite ils n'attendaient pas avec tant de confiance la venue prochaine du Messie. Tandis que pour les juifs de Palestine Caligula était devenu le type de l'antichrist, ceux d'Egypte ne voyaient en lui qu'un exemple de la folie de tout le paganisme. Tandis que les premiers sont irrités contre cet empereur, type de toutes les puissances démoniaques, les seconds en font l'objet de leurs sarcasmes qui atteignent le paganisme tout entier. Il justifie pour les juifs de Palestine l'attente d'une fin prochaine du monde, tandis que ceux d'Egypte, plus éclairés, prétendent que les autres dieux grecs auront le même sort que la divinité éphémère de Caligula. A partir du chapitre VI, le livre de la *Sapience* fait évidemment allusion aux tiraillements incessants entre les Grecs et les juifs d'Alexandrie. Salomon y est présenté comme le type du roi sage et modeste en opposition aux folles prétentions de Caligula qui se croit Dieu. De tous ces événements, le pieux Israélite d'Alexandrie tire la précieuse consolation que le Seigneur n'a jamais abandonné son peuple et qu'en tout temps et en tout lieu il se tient près de lui.

Le troisième livre des Machabées qui date de la même époque, s'adresse, au contraire, à ceux d'entre les juifs qui dans ces

jours de détresse étaient disposés à renier leur foi, tandis qu'il prend à l'égard des païens une attitude conciliante, rappelant que les juifs d'Alexandrie ont toujours été envers l'autorité d'une fidélité exemplaire. Le quatrième livre des Machabées a été écrit dans des jours plus calmes.

Le fait que les juifs sortirent ainsi victorieux de la folle tentative de leur faire adorer l'empereur, provoqua une exaltation religieuse qui eut pour résultat de donner la prépondérance au parti le plus strict, celui des pharisiens. Après ces jours d'angoisses, nous assistons à une restauration de la théocratie qui fut favorisée par la nouvelle position politique de la Judée. Hérode Agrippa qui se trouvait dans l'entourage de Caligula quand cet empereur fut assassiné, n'avait pas eu seulement le bonheur d'échapper aux conjurés, il s'était immédiatement prononcé pour Claude proclamé par les prétoriens, et il avait servi d'intermédiaire entre le nouvel empereur et le sénat. En récompense de ses services, il fut mis en possession d'un royaume si bien arrondi que ni David, ni le premier Hérode n'en avaient jamais possédé un aussi grand. Il fit rendre aux juifs de la diaspora tous leurs anciens priviléges, savoir : la liberté du culte et leurs propres tribunaux. Rentré à Jérusalem au printemps de l'année 41, en qualité de grand roi, comme il s'appelait lui-même, il fut salué par la multitude sécriant : Marin ! marin ! notre maître ! notre maître ! En habile politique et en vrai pharisien, il sut toujours se prononcer dans le sens du parti religieux le plus strict, tout en demeurant dans sa vie privée le même homme que par le passé. C'est aussi pour se concilier la faveur générale qu'il abandonna au fanatisme du peuple les petites congrégations chrétiennes. Il fit mourir Jacques, frère de Jean, et voyant que cela plaisait aux juifs il fit mettre Pierre en prison. L'enceinte de Jérusalem fut agrandie, de façon à envelopper un nouveau quartier dans les fortifications relevées. Agrippa fit si bien que les Romains prenant ombrage du développement de sa puissance, durent faire cesser les travaux, se promettant bien de profiter de la première occasion pour se débarrasser d'un royaume qui les inquiétait. A la mort d'Hérode Agrippa la Judée rentra sous la

domination immédiate de Rome. Tandis que les Actes des Apôtres le font frapper par un ange, alors qu'à Césarée il ne répudie pas les honneurs divins, Josèphe parle d'un signe qui aurait beaucoup frappé le roi. Pendant qu'il était prisonnier à Tusculum, vers la fin du règne de Tibère, un Germain avait montré à Agrippa un hibou perché au-dessus de lui dans la cour du château, ajoutant qu'il mourrait quand il reverrait cet oiseau. Comme il se réjouissait des paroles flatteuses que lui adressaient ses courtisans, le roi aperçut un hibou se balançant sur une corde au-dessus de la loge royale. Il sent alors une douleur qui lui déchire les entrailles et repris par sa conscience juive il dit à ceux qui l'entourent : Voici votre dieu doit maintenant quitter la vie, il devient déjà la proie de la corruption.

A la mort d'Agrippa la Judée rentra sous l'administration directe des Romains. Ce fait exerça une grande influence sur les mouvements religieux, en mettant un terme à l'essai de restaurer la théocratie. Les divers partis en présence furent mis en demeure de répondre aux nombreux besoins religieux qui demandaient satisfaction.

Le judaïsme alexandrin combattait le polythéisme non pas tant par des considérations religieuses, que par des raisons empruntées à la philosophie et à la conception scientifique de l'univers. Il avait tenté de démontrer aux contemporains la foi au Dieu révélé par Moïse, au moyen d'arguments logiques, rhétoriques et philosophiques, mais sans réussir à convertir le monde à cette religion rationnelle, d'accord avec les lois de la nature. Les hommes cultivés ne voulaient pas recevoir la vérité philosophique sous l'enveloppe imparfaite de symboles difficiles à comprendre, tandis que la masse du peuple se scandalisait à la seule idée de se laisser éclairer au moyen des usages juifs. C'est justement dans les contrées où le judaïsme avait le plus travaillé à rendre sa foi rationnelle et acceptable aux gentils, que la haine mortelle du paganisme avait fini par s'enflammer. Après les luttes qui avaient signalé le règne de Caligula, les juifs hellénisants avaient toute raison d'ajourner leur projet de conquérir le monde à leur foi. L'antipathie

contre le judaïsme ne s'était pas moins accrue dans tout l'empire que l'horreur du judaïsme pour le paganisme.

Mais même sans les conflits provoqués par la folie de Caligula, une église monothéiste n'aurait jamais réussi à se fonder sous l'influence de l'alexandrinisme éclairé. Pour si grands que puissent être les effets de l'éloquence et de l'écriture, la religion ne fut jamais un produit de la rhétorique. Les religions doivent croître comme des convictions reposant sur une révélation historique : il faut renoncer à les démontrer, car elles sont, non pas une science, mais une modification du sentiment. Ce n'est que quand la pensée a pris la forme inconsciente de la foi en un fait donné, que nous voyons apparaître ce sentiment de dépendance que nous appelons religion. Il est parfaitement vrai que cette foi à une révélation historique peut être conforme à toutes les exigences de la conscience scientifique ; mais ce n'est nullement parce qu'elle est rationnelle que cette foi est précieuse au fidèle, mais bien parce que son cœur est saisi, parce qu'il est plein du médiateur de cette révélation ou des livres qui en sont les documents.

Ce n'est également qu'au moyen de cette persuasion personnelle sous la forme de sentiment que la religion peut se propager. L'hellénisme d'Alexandrie avait donc beau entasser volumes sur volumes et recourir à toutes les ressources de l'éloquence ; il ne s'agissait pas de savoir dans quelle mesure le judaïsme pouvait être rationnel, logique, respectable, mais bien si parmi ses diverses communautés il s'en trouvait une ayant reçu une impulsion religieuse suffisamment forte pour agir dans des cercles plus étendus. C'était sans doute déjà un grand privilége de la foi juive que d'être compatible avec la conscience philosophique contemporaine, mais à ce mérite purement négatif il devait venir s'en ajouter un autre. Il fallait la force créatrice d'une personnalité religieuse faisant battre tous les cœurs et leur arrachant cette exclamation : « Tu es le chemin, la vérité et la vie : nul ne vient au Père que par toi ! » Il fallait absolument une personnalité en face de laquelle les âmes affamées et altérées s'écriassent : « A qui irions-nous ; tu as les paroles de la vie éternelle ? » Le judaïsme ne pouvait

devenir la religion universelle que s'il possédait dans son sein un homme pouvant produire ces effets-là sur les cœurs.

III. *Le christianisme judaïsant.*

Ce n'était qu'en Judée où l'esprit de l'ancienne alliance agitait de nouveau les esprits avec puissance, qu'on pouvait regarder pour chercher la réalisation de ces conditions. Nous avons vu que, sur les bords du Jourdain, on avait déjà mis la main à l'œuvre pour établir le royaume de Dieu promis aux pères. Si nous en croyons la conscience de cette génération, jamais le ciel n'avait été si près de la terre. Dans les dernières années de Tibère, les mouvements messianiques s'étaient propagés dans toute la province romaine de la Palestine. Jean-Baptiste avait préparé en Judée l'avénement du règne de Dieu ; les populations de la Samarie avaient suivi sur le Garizim le prophète de Tirathaba pour chercher les insignes du royaume, cachés par Moïse ; et les disciples de Jésus avaient annoncé dans les vallées de la Galilée que le règne était venu. Mais Jean avait été décapité, les Samaritains avaient été massacrés, Jésus était mort sur la croix. Il s'agissait de savoir si la fin des initiateurs avait été celle des mouvements qu'ils avaient inaugurés ?

Pour aucun donc on ne pouvait donner une réponse absolument affirmative. Des traces du mouvement inauguré par Jean ne s'étaient pas maintenues seulement en Judée ; les échos de sa prédication avaient si bien retenti jusque parmi les juifs de la dispersion, qu'il s'était formé à Ephèse une communauté se réclamant de son nom. (Act. XIX, 2.) Le soin que l'auteur du quatrième évangile met à établir dès le début les rapports de Jésus avec Jean, montre que les disciples du Précurseur doivent avoir joué encore un certain rôle vers la fin du premier siècle, dans les contrées où cet écrit fut composé.

Le mouvement du Garizim paraît de son côté avoir laissé des traces dont la légende de Simon le magicien et l'histoire du prophète Dosithéus paraissent avoir été les derniers échos. Il va sans dire que le monde n'aurait pas eu à espérer une grande

rénovation religieuse ni des disciples de Jean-Baptiste, ni des agitations de la Samarie. Tout cela nous montre les effets que « l'idée » du Messie en elle-même aurait pu produire dans le cas où la « personne » du Messie aurait fait défaut. Mais il était bien réellement présent, quoiqu'au début il n'eût été manifesté qu'à un fort petit nombre de fidèles.

En effet, le troisième et le moins éclatant des mouvements religieux des années 34 et 35, celui que les écrivains juifs ne mentionnent même pas, reparut après une courte période de calme ; le temps devait montrer que dans ce camp-là se trouvait le combattant de l'Eternel, objet de l'attente d'Israël. Le mouvement d'abord à peine remarqué de la prédication du royaume en Galilée, s'étendit d'année en année pour devenir le grand fleuve de l'église chrétienne. Nous avons de bonnes raisons d'assigner pour source à ce fleuve ce qui se passa autour de Capernaüm et non le mouvement religieux général dont la Palestine fut le théâtre. Ce qui a fondé l'église chrétienne, ce ne sont pas les espérances messianiques des juifs, ni même la pensée du royaume telle que Jésus l'a développée çà et là, mais en tout premier lieu la personne de Jésus lui-même, qui a produit sur tout son entourage l'impression ineffaçable, irrésistible qu'il était celui dont Israël avait besoin et en qui il espérait. Par cette foi en lui, par cet amour pour lui, le royaume tel que Jésus l'avait décrit avait trouvé de fait accès auprès de ses disciples : par leurs relations personnelles avec Jésus, ils participaient à ce royaume d'amour, de joie, de paix, de bienveillance. Il est bien vrai que le royaume leur apparaissait encore comme quelque chose de futur. Ils en avaient néanmoins eu un avant-goût dans leurs rapports avec Jésus; voilà pourquoi la foi en Jésus et la participation au royaume étaient pour eux une seule et même chose. Celui qui croit en lui héritera du royaume, celui qui ne croit pas en lui sera jugé. Telle est la forme que revêtent leurs convictions. Cette forme est la conséquence nécessaire de leur expérience. Tout leur christianisme n'a d'abord consisté que dans leur amour ferme, inébranlable en Jésus qui ne pouvait absolument pas les avoir trompés. La preuve la plus irrésistible de cet amour pour Jésus

c'est que pendant leur vie tout entière ils ont attendu son retour.

Après l'entrée décisive à Jérusalem qui avait abouti aux scènes de Golgotha, le retour du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, admis par Jésus lui-même, et annoncé par Daniel, était devenu l'ancre ferme à laquelle tous les cœurs s'étaient attachés, la chaîne de fer retenant la nacelle de l'église agitée par les vagues du doute. Mais cette ferme confiance dans le retour de Jésus se transforma incontinent en la foi en sa résurrection, qui, pour la conscience des premiers chrétiens, était une condition de la seconde venue. Saint Paul témoigne que cette foi se manifesta quelques jours après la crucifixion.

L'hypothèse des visions qui se manifestèrent dès le troisième jour est la meilleure explication naturelle de cette foi en la résurrection. Toutes les circonstances plus que nécessaires se réunissaient pour provoquer ces visions. L'arrivée des Galiléens à Jérusalem avait eu lieu au moment où l'agitation nationale était à son apogée. Le sang de Jean-Baptiste non encore vengé criait vers le ciel; les patriotes gémissaient dans les prisons de Jérusalem; le temple était à peine purifié du sang des Galiléens que Pilate avait fait massacrer. Il se répandait parmi la foule de sourdes rumeurs portant que les Samaritains se disposaient à ravir le royaume aux vrais descendants d'Abraham. C'est en traversant les rangs de ce peuple agité, dont les passions avaient atteint leur apogée, que les Galiléens croyants avaient fait leur entrée accompagnant Jésus. Ce que le peuple attendait d'un autre, la réalisation des promesses faites par les prophètes, les disciples de Jésus en avaient fait intérieurement l'expérience. Une manifestation extérieure était indispensable. Les acclamations enthousiastes du peuple, l'attitude du Maître s'avançant sûr de la victoire, la prudente retraite des adversaires, tout contribua à exalter la confiance des Galiléens ivres de joie. Leur cœur brûlait d'allégresse et d'espérance. Malheureusement il fit défaut le miracle qui seul pouvait faire descendre le royaume des cieux sur la terre. Le peuple s'écria : *Fais un miracle*, et Jésus garda le silence.

Les adversaires relevèrent alors la tête avec une hardiesse

nouvelle. Quant à Jésus, il lutte dans des prières pleines d'angoisse, il parle de son sang qui va être versé, de son corps qui va être rompu pour les siens ; mais il est plein de confiance en son retour qui lui permettra de boire à nouveau du fruit de la vigne avec ses disciples. Le livre de Daniel à la main, il leur montre que le fils de l'homme reviendra sur les nuées du ciel. Des pensées de ce genre n'étaient pas de nature à les relever : leur foi en lui résista toutefois à cette épreuve. En dépit du démenti que la réalité leur infligeait, ils demeurèrent fermement attachés à Jésus, parce que Jésus le tout premier conserva sa foi en lui-même. Mais comment était-il possible que Dieu abandonnât réellement celui qu'il avait choisi pour Messie ? C'est là ce qu'ils ne pouvaient encore croire. Alors arriva l'attaque sur le mont des Oliviers et Dieu n'avait pas prévenu Jésus ; il fut arrêté et Dieu ne le délivra pas ; l'interrogatoire eut lieu et Dieu ne fit point de miracle ; la crucifixion s'accomplit et le Fils de l'homme ne descendit pas de la croix. Pour le peuple, la question était définitivement résolue. Mais pouvait-il en être de même avec les disciples ? Ils étaient arrivés à un de ces moments éminemment critiques où un cœur plein de vie se sent déchiré par une terrible contradiction : ne réussit-on pas à en triompher, on perd l'esprit ; en triomphe-t-on, une carrière toute nouvelle s'ouvre. L'énigme de cette mort n'admettait qu'une unique solution qui dut plusieurs fois briller à leurs yeux. Jésus n'avait-il pas dit, en face des grincements de dents de ses adversaires : « Dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venir sur les nuées du ciel ? » Pourquoi cette solution seule possible ne deviendrait-elle pas aussi réelle ? Il fallait absolument jeter un pont par-dessus le terrible abîme qui s'était entr'ouvert dans leur cœur. Pourquoi ne serait-ce pas celui-là ? Pour une conscience pieuse le gouvernement du monde se trouvait mis en question, par la destinée de celui dont le troisième évangile dit si bien : « Quant à nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël ! » Ils ne pouvaient pas plus admettre que cet homme les avait trompés que tenir pour faux ce que leurs yeux avaient vu. L'image de leur Maître s'était montrée à leurs yeux claire et illuminée ;

du bon trésor de son cœur il leur avait donné les meilleures choses ; il était demeuré le même le jour où le peuple l'acclamait et à l'heure où il lui avait préféré Barabbas. Et cet homme serait un prophète de mensonge? ou bien Dieu aurait désavoué celui qu'il avait lui-même préparé pour être un prophète comme Moïse? Cet abîme devait être comblé ; il fallait jeter un pont qui joignît les deux bords : c'est ainsi qu'avec une nécessité intérieure se déploie l'arc-en-ciel de la vision. L'image parfaitement claire de leur Maître, qui brillait du plus pur éclat dans leur âme, se refléta sur l'arrière-plan obscur de la réalité et l'ardente prière de leur cœur : « Tu ne laisseras pas son âme dans le sépulcre, tu ne permettras pas que ton saint sente la corruption, » reçut son exaucement. Du moment où Jésus devait reparaître à la résurrection finale comme juge du monde, il n'était pas possible que le sépulcre l'eût retenu prisonnier; et la foi ferme qu'il vivait, qu'il ne les avait pas trompés s'exalta jusqu'à l'intuition de la vision chez les plus enthousiastes d'abord et plus tard chez tous, grâce à la chaîne sympathique d'un enthousiasme semblable.

Cette union intime de la foi en la résurrection avec la foi au retour de Christ exista pour une génération entière qui, avec le peuple tout entier, attendit la prochaine réalisation des promesses messianiques. Vingt ans plus tard, saint Paul voit dans la résurrection de Jésus le commencement de la résurrection générale. Pour lui aussi le temps qui sépare la résurrection de Jésus de celle de tous les hommes est si peu de chose qu'il peut voir dans la première les prémisses, l'aurore de la seconde qui a déjà commencé avec celle de Jésus-Christ. A combien plus forte raison pour les témoins des scènes de Golgotha, la foi en la parousie promise ne devait-elle pas se présenter d'abord comme une attente de la résurrection qui dans les heures de l'espérance anxieuse devait s'exalter jusqu'à l'intuition de la vision. Une pareille contemplation de Jésus crucifié et enseveli, qui vivait si puissamment dans les cœurs, pouvait avoir d'autant plus aisément lieu, que pour le judaïsme le hadès était moins rigoureusement fermé que pour nous le tombeau. L'attente d'une résurrection générale ouvrait les portes

du monde inférieur. Antipas revoit en Jésus le Précurseur ressuscité; les pharisiens attendent le retour d'Elie, et le peuple en entendant parler Jésus se croit en la présence de Jérémie ou de tel autre prophète. (Math. XV, 14.) Enfin qu'on pense aux apparitions qui doivent avoir eu lieu à la mort de Jésus. (Math. XXVII, 52.) L'Apocalypse compte également sur la résurrection des témoins de Jésus. (XI, 3-12.) Du moment qu'on tenait une résurrection en elle-même pour possible, c'était une nouvelle raison de considérer l'apparition de Jésus comme possible.

L'hypothèse des visions rend ainsi compte de tout, à condition qu'on n'exige pas qu'elle explique comment chaque récit des diverses apparitions s'accorde avec l'idée d'une vision. Elle peut être d'autant moins tenue à fournir cette explication que les récits sur les diverses apparitions sont loin d'être d'accord et que les documents qui les renferment appartiennent à la seconde et à la troisième génération. Le premier témoin, saint Paul, constate simplement le fait et cela en plaçant les apparitions de Jésus après sa mort sur le même pied que celles dont il a été lui-même favorisé.

Mais, a-t-on dit souvent, en ne voyant dans les apparitions du Ressuscité que des visions des disciples, on fait dériver l'église d'une erreur. — Mais c'est un des plus funestes préjugés de la période rationaliste que de croire que l'entendement et l'expérience sont les seules sources de la vérité et que dans le domaine de l'esprit il n'y a de réel que ce qui s'exprime sous forme de notions. Il est tout aussi faux de rabaisser le contenu d'une vie spirituelle parce qu'elle s'exprime sous la forme d'une vision, que de vouloir lui attribuer la valeur d'une révélation spéciale. Il est des visions qui contiennent plus de vérité que les démonstrations les plus claires, et les disciples qui se sont représenté la position messianique et la valeur de Jésus pour l'histoire de l'humanité sous l'image de sa résurrection, en savaient plus long sur l'avenir et sur le présent que les adversaires qui en voyant le tombeau vide concluent que le corps de Jésus a été enlevé par ses disciples. Les visions de saint Antoine, de saint Bernard et de saint François ont produit des effets historiques plus grands que des in-folio de considé-

rations philosophiques. Mais c'est un jugement tout à fait contraire aux faits que de voir simplment des illusions dans les plus grandes transformations que l'histoire du monde a subies, sous prétexte que la forme sous laquelle les organes de la vérité en ont eu conscience, relève de la sphère du rêve et de la fantaisie et non de celle des démonstrations claires et logiques. Ce n'est pas la vision qui a produit les effets historiques, mais la force spirituelle de la vérité entraîne les disciples avec elle jusqu'à l'intuition physique. Ce qui constitue le propre de la vie religieuse, c'est qu'elle agite beaucoup plus fortement le sentiment et le cœur, la fantaisie et la volonté que les facultés de l'entendement. Mais ce n'est pas à dire que cette façon de penser au moyen d'images soit dépourvue de vérité. Il ne s'agit pas non plus de savoir si les apparitions du Ressuscité, c'est-à-dire les erreurs de la vision, ont fondé l'église; bien plutôt, ces apparitions, comme l'église elle-même, n'étaient que la conséquence de l'irrésistible conviction que Jésus était le Christ. Cette conviction a créé le dogme et l'église; voilà pourquoi la foi en la résurrection n'a pas été le lent produit de la réflexion et de la prudence; elle s'est montrée d'abord après la crucifixion, dès le troisième jour. (1 Cor. XV, 4.) On est pleinement convaincu que Jésus vit, qu'il se manifestera bientôt à quelques-uns, que, selon sa promesse, il est au milieu de ceux qui sont réunis en son nom. C'est ainsi qu'une vision en provoque une autre, une flamme en allume d'autres. Il se manifesta dans le petit cercle des disciples un réveil qui eut un caractère beaucoup plus orageux et plus exalté que le mouvement provoqué par le baptême de Jean. L'agitation et l'enthousiasme n'avaient jamais atteint une pareille hauteur dans les rangs des foules qui se pressaient sur les bords du Jourdain. C'était d'eau qu'on avait baptisé d'abord, maintenant c'est du Saint-Esprit; il s'agissait d'abord d'un vin vieux contenu dans de vieux vaisseaux; il est question maintenant d'un vin nouveau qui en fermentant les fait éclater.

Le miracle de la première Pentecôte paraît avoir quelque rapport avec les récits d'extase se manifestant en public dont saint Paul parlera plus tard. C'est bien alors que doit avoir eu lieu l'apparition aux cinq cents frères. C'était la première fois

depuis la mort de Jésus, que les disciples dispersés se trouvaient réunis en si grand nombre. Le rapport qui devait s'établir entre la nouvelle fête et la précédente devait permettre de compter d'autant plus sur une révélation de celui qui avait été sacrifié comme l'agneau pascal, que plusieurs grandes fêtes de cette époque sont caractérisées par un mouvement messianique. Les flots de la tempête religieuse contre laquelle Pilate avait dû sévir en Samarie n'étaient pas encore calmés. Quelques personnes avaient déjà eu des visions. On attendait impatiemment de les voir confirmer. Pourquoi tous les fidèles croyant à la vie et à l'action de Jésus ne se laisseraient-ils pas convaincre, et s'ils le demandaient dans une prière instante, pourquoi ces centaines d'hommes, s'enflammant les uns les autres, ne contempleraient-ils pas ce que plusieurs d'entre eux avaient déjà contemplé pour leur propre compte ? — De sorte que, malgré toutes les adjonctions symboliques, on ne peut méconnaître une certaine base historique dans le récit que les Actes donnent de la Pentecôte. Or, comme l'apparition aux cinq cents frères dont parle saint Paul se rapproche beaucoup du récit que fait son disciple de la scène des Actes, il faut admettre que le fait mentionné par l'apôtre est la base historique.

Il faut bien que l'église ait pris dès le début un grand développement à Jérusalem puisque, bien loin de parler de tristesse et d'espérance, l'Apocalypse, jusqu'avant l'année 36, ne connaît que des succès et des cris de victoire. (Apoc. VI, 2.) Ce que les Actes présentent comme effusion du Saint-Esprit, l'Apocalypse le célèbre comme l'entrée triomphale du Messie. A la tristesse avait succédé la joie. Le Messie s'était manifesté, son Esprit avait pris le gouvernement du royaume. Le contenu essentiel de cette extase était la certitude que Jésus était le Messie ; qu'il se révélait à ceux qui priaient, qui l'attendaient avec persévérance, qui jeûnaient ou qui étaient animés du Saint-Esprit et qu'il reviendrait bientôt sur les nuées du ciel pour fonder son règne. L'esprit répète en effet sans cesse que Jésus est à la porte ; qu'il va sans tarder faire son apparition, en exaucement de la prière qu'il leur a lui-même ensei-

gnée : *Ton règne vienne !* Les chrétiens réunis étaient donc appelés à tenir vivante en eux la conscience que le Messie était vivant et qu'il réaliserait sa promesse : là où deux ou trois sont réunis je suis au milieu d'eux. On faisait effort pour obtenir l'Esprit, et l'Esprit certifiait la présence du Seigneur et son prochain retour.

Voici pourquoi, à partir de ce moment, la possession du Saint-Esprit devient le trait distinctif entre les disciples de Jésus et ceux du Précurseur. Ce trait distinctif n'est autre que l'enthousiasme même des disciples qui s'empare d'eux dans les heures de prière ardente et d'attente passionnée du Sauveur. Ils objectivent cet enthousiasme et ils y voient l'Esprit du Seigneur, l'Esprit de Jéhovah qui avait déjà reposé sur les prophètes.

Cet état des fidèles, pleins du Saint-Esprit, saint Paul le décrit dans la première épître aux Corinthiens comme *un parler en langues*. C'est par ce trait que les fidèles pris d'enthousiasme pour Christ se distinguent de tous les autres hommes qui ont des émotions religieuses ; c'est par là aussi qu'il attirent tout particulièrement l'attention de la foule. C'est un entretien non pas avec les hommes mais avec Dieu. Les hommes ne comprennent pas ce que dit l'inspiré ; il prononce dans l'Esprit des mystères que comprend uniquement celui qui a perçu les soupirs de la création inintelligente. C'est un langage dans lequel la conscience de soi disparaît, ou, comme dit saint Paul, « l'intelligence qu'on en a est sans fruit. » (1 Cor. XIV, 14.) Arrivé à son apogée, cet enthousiasme se traduit par un bégayement, par des sons inarticulés que l'apôtre lui-même compare aux sons confus d'un instrument, de sorte qu'on ne connaît ni ce qui est sonné sur le haut-bois ou sur la harpe. (1 Cor. XIV, 9.) Mais lorsque l'esprit saisit les fidèles, des sons naturels de ce genre s'échappent de leurs lèvres sans qu'ils en aient conscience.

Selon son usage, l'enthousiasme religieux s'était surtout montré puissant dans cette classe de la population qui, peu habituée à la parole, rend ses plus vives impressions, comme dit l'épître aux Romains, au moyen de soupirs qui ne se peu-

vent exprimer. Ce bégayement fut donc appelé *parler en langues*, d'après un passage d'Esaïe (XXVIII, 11) qu'on tenait pour messianique.

Cet état d'extase ne devait pas être aussi surprenant pour l'ancien monde que pour nous; l'homme se livrait alors à ses impulsions religieuses, sans consulter la réflexion. Des phénomènes de ce genre se retrouvent encore aujourd'hui en Syrie chez les derviches danseurs. Le livre de 1 Sam. XIX, 20 rapporte un fait de ce genre qui se passa à Rama dans l'école des prophètes. Plutarque et Eschyle parlent de phénomènes semblables en Grèce.

Les chrétiens, au début, comme l'avaient déjà fait les païens, virent dans cette extase un état religieux supérieur, tandis que plus tard il y eut réaction : on ne voulut plus que ce fût un élément permanent d'édification. (1 Cor. XIV, 22.) Quelquefois il se prononçait tout à coup quelque mot caractéristique qui laissait entrevoir de quel fonds surgissaient ces paroles incomprises, incompréhensibles : *Maran atha*, le Seigneur vient (1 Cor. XVI, 22), le Seigneur est proche. (Philip. IV, 5.) Abba, Père! Seigneur Jésus ! Il y avait également des hommes qui interprétaient la pensée de l'Esprit.

Extérieurement les chrétiens se distinguent des disciples de Jean, des pharisiens et des Esséniens, en général de tous ceux qui attendent le règne du Messie, par la pensée qu'il est déjà venu dans la personne de Jésus de Nazareth ; mais avec eux tous ils attendent son retour comme ce Fils de l'homme dont parle Daniel. De plus, le fait qu'ils le connaissent et que la résurrection est déjà le commencement de la parousie, les porte à attendre avec plus de certitude, à la fois d'enthousiasme et d'impatience. Au point de vue intérieur, bien que la manifestation extérieure du royaume n'eût pas encore eu lieu, ils en étaient déjà membres par le fait qu'ils appartenaient à Jésus. Ils avaient en conséquence à mettre en pratique les lois du royaume, à employer le peu de temps qui les séparait du retour à régler leur vie selon les préceptes du Maître, et comme il convenait à des bourgeois du royaume. Ainsi s'explique la tentative qui fut faite d'organiser une société conformément aux

principes du sermon sur la montagne. Bien que la réalité soit restée bien en deçà de l'idéal, jamais l'essai ne fut fait avec des intentions plus pures.

Les grands orages politiques qui caractérisent les cinq années venant immédiatement après la mort de Jésus, contribuent aussi à faire comprendre l'aspect agité, tumultueux de cette première communauté chrétienne. Il paraît que tous les Galiléens, disciples de Jésus, étaient allés s'établir à Jérusalem. Le fait de cette émigration donne déjà une idée de l'enthousiasme qui devait les animer. Saint Pierre, homme d'action, paraît bien avoir été le chef de cette colonie d'émigrés. A côté de lui se trouvent bien des individualités marquantes, qui plus tard jouèrent un grand rôle dans diverses sphères. La communauté des biens peut avoir été une conséquence soit de l'émigration, soit de l'attente prochaine de la fin du monde. En tout cas, elle implique la poursuite enthousiaste d'un idéal qui n'est pas de ce monde. Aux vieilles querelles sur le *tien* et le *mien* devait succéder le mot d'ordre de l'amour : à chacun le *mien*. Cette utopie n'en conserve pas moins sa haute valeur, bien que la triste réalité n'ait pas tardé d'en tirer vengeance. Les premières mesures d'organisation que l'église dut prendre furent justement provoquées par les plaintes des Hellénistes, au sujet des distributions faites aux veuves. La misère bien connue dans laquelle tombèrent les pauvres de Jérusalem, pour lesquels saint Paul dut faire des collectes, ne permit à aucune autre congrégation de se lancer dans une pareille aventure. L'usage, non pas journalier, mais accidentel des agapes, est le seul souvenir de cette institution primitive qui se soit conservé dans quelques autres églises. L'idéalisme de la première église chrétienne vint donc échouer au contact des dures réalités de ce monde. Mais qui dira que cette tentative de communisme n'ait pas été nécessaire, utile, pour tenir en éveil le zèle et toutes les ardeurs de l'espérance qui auraient pu disparaître plus vite encore, si dès le début on se fût engagé dans le labyrinthe des mille petites préoccupations terrestres ?

Une intense vie de prière est le trait dominant de cette communauté de Jérusalem. Du reste, on observe toutes les formes

de la piété théocratique; on se réunit dans le temple; la cène et le baptême sont d'abord les seuls usages distinctifs. De bonne heure on vit surgir l'idée qu'en participant au pain et au vin, en souvenir du départ et du retour de Christ, on entrait avec lui dans une communion mystique. Aussi saint Paul ne dit pas seulement que ceux qui participent indignement mangent et boivent leur condamnation, mais il explique des souffrances physiques et la mort même de quelques chrétiens par le fait qu'ils n'ont pas discerné le corps de Christ. Par le baptême, l'homme était purifié de ses péchés et au moyen de l'imposition des mains il recevait les grâces du Saint-Esprit. Les effets du baptême se manifestaient par des prophéties, des dons de langues, des pouvoirs de faire des miracles que Paul constate, qui demeurèrent pendant quelque temps un trait caractéristique de l'église. On le voit aussi clairement par la fin de l'évangile de Marc et par l'épître de Jacques. En fournissant ainsi la démonstration d'esprit et de puissance en faveur de la messianité de Jésus, les premiers chrétiens jetèrent le gant à leurs adversaires et commencèrent à agir sur l'histoire contemporaine.

C'est au moyen d'une espèce de contagion religieuse que se répandit d'abord le christianisme et non par un apostolat de la rhétorique ou au moyen d'une organisation missionnaire chargée d'exécuter des plans arrêtés d'avance. Le principal, sinon l'unique agent, fut cet esprit de Christ qui n'aimait pas uniquement ceux qui l'aimaient, mais ceux qui l'avaient haï et devaient encore le haïr. Il s'empara d'abord des hommes simples qui avaient quitté les bords du lac de Génézareth pour se répandre dans tout le voisinage. Ils n'avaient à leur service ni une sagesse éclatante, ni d'habiles procédés, résultant d'une réflexion et d'une étude profondes. Sans avoir à leur usage ni de ces procédés persuasifs, ni de ces mots frappants, ni un art particulier de gagner les cœurs, ils commençaient par aimer celui qu'ils voulaient convertir, bien convaincus qu'ils avaient accompli ce qu'il y avait de mieux. C'est parce qu'ils avaient plus d'amour que le monde qu'ils furent plus sages que lui et qu'ils fondèrent la domination de leur foi, que Philon avait en

vain cherché à faire accepter du paganisme, au moyen de raisonnements et de systèmes.

Les combats n'ont sans doute pas fait défaut ; mais on n'y a mis un terme ni par le langage des écoles, ni par des discussions publiques. Ce furent les liens de l'affection, qui se forment dans les relations personnelles, qui transformèrent les hommes simples des bords du lac de Génézareth en pêcheurs d'hommes.

Ce fut dans le portique de Salomon qu'éclatèrent les premières luttes. C'était une vaste colonnade ayant vue sur la vallée du Cédron où on apercevait les tombeaux des prophètes auxquels Jésus fait allusion dans ses discours. Le témoignage des Galiléens en faveur de la messianité de Jésus n'avait probablement rien d'oratoire; ils le rendaient sur le ton de la prière, dans des discours extatiques et occasionnellement par des exorcismes. La même ardeur d'enthousiasme qui avait poussé les disciples à parler en langues, à quitter joyeusement leur patrie, à abandonner leurs biens, les poussa aussi à entrer en lutte avec les traces de la puissance de Satan dans le monde, les maladies et les infirmités. Nul ne peut prétendre contenir la flamme d'un tel enthousiasme et lui dire : Tu iras jusqu'ici ; au delà c'est de la folie. Il faudra bien qu'elle finisse par s'éteindre conformément à ses propres lois, mais elle n'entend pas être appréciée à la mesure d'un froid raisonnement. Quelque inexactitude qu'il puisse y avoir dans les divers récits particuliers des miracles, l'ensemble du tableau doit bien être conforme à ce qui nous en est dit dans le livre des Actes V, 12-16. La foi allumant la foi, les œuvres de puissance délivraient des foules entières, la nouvelle se répandait de maison en maison par les nombreuses voix de la renommée ; le don des langues gagnait d'une famille à l'autre comme une contagion ; l'esprit parlait par la bouche des enfants. C'est bien ainsi que le christianisme doit s'être propagé et nullement comme un ensemble bien arrêté de doctrines.

Les Actes décrivent aussi fort bien l'attitude que les divers partis juifs doivent avoir prise à l'égard de cette agitation dans les rangs des classes populaires. Le pharisien s'élève contre la messianité de Jésus ; le sadducéen ne veut pas entendre

parler de l'approche de la résurrection et du jugement du monde. L'aristocratie, chargée de garder le temple, redoute une grande agitation messianique : elle ne peut voir que des perturbateurs du repos public dans tous ces enthousiastes qui annoncent la venue du royaume. Comment les fils d'Anne, encore tout puissants, auraient-ils permis que leur père et Caïphe fussent accusés d'avoir mis à mort le Messie?

En réponse aux premiers, on ne se borne pas à affirmer la messianité de Jésus; on établit, par des preuves scripturaires nombreuses et dans le goût de l'époque, que le Messie devait souffrir avant d'entrer dans sa gloire. Le plus puissant de ces arguments *ad hominem* fut tiré de la prophétie d'Esaïe sur le serviteur de l'Eternel. (1 Cor. XV, 3.) Toute la vie de Jésus paraît ainsi réglée et prévue d'avance jusque dans les moindres détails par l'Ancien Testament qui en avait dressé en quelque sorte le programme, depuis la naissance jusqu'à la mort et à la sépulture. Autant cette démonstration fortifia la foi des fidèles, autant elle irrita les incrédules. Les pharisiens et les sadducéens eurent recours aux accusations par-devant les tribunaux et aux coups, jusqu'au moment où l'intervention de quelques hellénistes amena une rupture plus complète.

L'antagonisme qui régnait déjà entre les juifs hellénistes et les Israélites de naissance, éclata aussi dans le sein de l'église chrétienne. Il donna lieu à l'antithèse de l'universalisme et du particularisme, d'une tendance historique et nationale d'une part, d'aspirations réformatrices et cosmopolites de l'autre. Cet antagonisme, qui divisa de bonne heure les deux fractions de la petite église, devait aboutir plus tard au paulinisme et au pétrinisme. Dans les premiers jours d'enthousiasme, le fait d'être ensemble disciples de Jésus, dont on avait à défendre la messianité contre les adversaires, permit de laisser bien des nuances sur l'arrière-plan. Mais tout change d'aspect quand les hellénistes d'entre les chrétiens prennent la tête du mouvement. Ils provoquent immédiatement un violent antagonisme de la part des hellénistes juifs. Ce fait s'explique : le juif de naissance, se bornant à rendre son témoignage, abandonnait à son malheureux sort celui qui refusait de se laisser convain-

cre ; tandis que dans les deux camps opposés, les hellénistes, en vrais Occidentaux, étaient beaucoup plus ardents à la dispute. Ensuite n'avaient-ils pas quitté leur patrie pour aller demander à Jérusalem la satisfaction de besoins religieux qu'ils ne trouvaient pas dans leur culte? On est donc en droit de supposer chez eux beaucoup plus d'intérêt personnel pour les problèmes religieux que chez les juifs de naissance, ensevelis dans le respect des traditions et des formes. D'après toute leur culture antérieure, les chrétiens d'entre les Grecs devaient soutenir que le règne du Messie devait embrasser le monde entier et non pas le seul territoire de la théocratie. Aussitôt on vit surgir non plus la seule opposition des sadducéens, mais aussi celle des pharisiens qui accusent Etienne de blasphème, pour s'être élevé contre le temple et contre les usages des juifs. Pilate destitué n'était pas encore remplacé, ce fut Jonathan, successeur de Caïphe et fils d'Anne, qui condamna Etienne à la lapidation. (Lév. XXIV, 10.)

Saint Paul s'est lui-même chargé de nous décrire les persécutions dont ce meurtre fut le signal dans tout le pays. Elles se propagèrent dans le nord, en Samarie, en Galilée, et jusqu'à Damas. L'arrivée de Vitellius, à la Pâque de l'année 37, mit un terme à ces troubles et permit à l'église de Jérusalem de se réunir en paix. Comme les apôtres n'avaient pas dû quitter Jérusalem (Act. VIII, 1 ; Gal. I, 17, 18), on est porté à croire que la persécution n'avait sévi que contre les hellénistes. En tout cas, les hellénistes qui, par leur conduite, avaient attiré de si grands malheurs sur Jérusalem, s'en éloignèrent à partir de ce moment pour se répandre d'autant plus dans la diaspora. Les malheurs publics, sous le règne de Caligula, eurent au contraire pour effet de rapprocher les juifs et les chrétiens israélites de naissance. La communauté théocratique demeurait toujours le centre des uns et des autres. Mais les chrétiens eurent beau céder et fléchir, la réaction pharisaïque toute puissante ne les épargna pas sous le règne d'Agrippa. Cédant elle-même au mouvement de réaction dont elle avait à souffrir, l'église chrétienne accusa plus que par le passé son légalisme et son éloignement pour les païens. Il y va de sa sûreté de ne pas scan-

daliser un peuple rempli de zèle pour la loi. S'ils reculent vers le légalisme, c'est afin de ne pas souffrir persécution pour la croix de Christ. (Gal. VI, 12.) Après le court règne d'Agrippa, le fanatisme exalté des pharisiens entra en lutte avec Rome : la guerre paraissait imminente. Aussi saint Paul éprouvait-il le besoin de rappeler aux chrétiens entraînés par le mouvement patriotique que leur bourgeoisie est dans le ciel d'où ils attendent le libérateur ; et à la Jérusalem terrestre asservie, il oppose la Jérusalem d'en haut qui est libre et de plus notre mère. (Gal. IV, 25 ; Philip. III, 20.) Cette rechute jusqu'au point de vue juif qui s'effectua alors dans l'église de Jérusalem, implique que cette congrégation ne faisait pas consister le règne du Messie purement dans une disposition d'esprit semblable à celle de Jésus. Ils ne sentent pas que le royaume est déjà là ; ils attendent encore une révélation du ciel, le retour de Christ pour l'inaugurer. Le sentiment filial que Jésus leur a inspiré n'est encore que l'avant-goût, les arrhes de la gloire à venir : leur vie morale et religieuse ne constitue pas, à elle seule, le royaume, mais seulement une de ses conditions.

Comme ils distinguent encore entre la promesse et son accomplissement, force leur est de se demander la position que, dans cette période intermédiaire, ils doivent prendre entre la théocratie et la loi judaïque. Pour saint Paul et pour le quatrième évangile qui font consister le royaume dans une nouvelle création de l'homme intérieur, la loi juive n'a plus d'importance, parce qu'elle n'est dans aucun rapport ni avec la foi de Paul, ni avec la vie de saint Jean. Pour les plus anciens disciples, au contraire, attendant impatiemment l'avénement d'un royaume extérieur, il était possible de conserver l'ancienne manière de vivre jusqu'au nouvel ordre de choses dans la Jérusalem nouvelle. Comme il n'y avait donc pas de raison de principe obligeant les chrétiens de Jérusalem à rompre avec la loi, il était tout naturel que, pour ce qui concernait la vie légale, on subît les influences de l'esprit de l'époque. En outre, dans ces jours de patriotisme exalté, la petite congrégation aurait difficilement pu obtenir, à l'égard de la loi, la liberté d'allures qui avait caractérisé Jésus. Dans un moment où les plus

hauts intérêts de la patrie sont mis en question, il est difficile à un patriote de dire que son royaume n'est pas de ce monde. Voilà comment les disciples de Jésus sont amenés à sacrifier quelque peu de leur haut idéal, pour prendre parti avec leur peuple contre la tyrannie païenne. Quel contraste entre l'état des esprits au moment de la mort de Jésus et au point où nous en sommes! Le Maître avait désespéré du judaïsme; plus tard on se scandalisera de voir Pierre manger avec des incirconcis. Pour l'Apocalypse, Rome devient la prostituée et Jérusalem la ville sainte. On considère comme devant être soigneusement conservé ce temple duquel Jésus a dit qu'il ne resterait pierre sur pierre. Les fioles de la colère divine sont versées sur Rome, tandis que Jérusalem paraît plus brillante que jamais sur ses fondements de perles et de saphir.

L'idée du royaume étant de nouveau devenue judaïque, rien de plus naturel que de voir l'église revenir à la loi. Jacques, surnommé le Juste et frère du Seigneur, fut l'ardent représentant de cette tendance judaïsante. Nous voyons une nouvelle preuve de cette rechute dans le langage fort différent des synoptiques qui sont universalistes, en comparaison de l'Apocalypse où reparaissent les préoccupations judaïques. Saint Paul déplore que l'église de Jérusalem n'ait pas rompu franchement avec tout le passé de la théocratie. Mais il a pu apprendre lui-même de quelle utilité pouvait être le légalisme des judaïsants pour résister au relâchement des mœurs des Grecs. Les idées concrètes et charnelles du judaïsme firent un heureux équilibre aux rêveries platoniciennes qui ne tardèrent pas à faire invasion dans l'église. Dieu sait ce qu'il fait lorsqu'il met en opposition deux tendances opposées, bien qu'elles voient réciproquement l'une dans l'autre un obstacle à son royaume. Tandis qu'à Jérusalem on faisait revivre les anciennes idées juives, dans les congrégations d'hellénistes les idées chrétiennes s'associèrent à celles de Philon. Nulle part la théocratie n'exerça la même influence prépondérante qu'à Jérusalem. L'universalisme avait triomphé dans les pays païens, avant que des relations bien intimes eussent eu le temps de s'établir entre les fidèles de la Palestine et ceux du dehors.

Ces relations s'établirent par l'émigration sous le règne de Claude. L'avénement de cet empereur ouvrit en Palestine une période de trouble qui dura vingt ans, pour aboutir à la ruine de la théocratie. Replaçant la Judée sous l'administration directe de Rome, on lui laissa trop de liberté pour qu'elle restât dans l'obéissance et pas assez pour qu'elle fût satisfaite. On se proposait de ménager les préjugés religieux, tandis que les garnisons païennes blessaient au plus haut point les sentiments du peuple et étaient l'objet d'incessantes attaques. La plus importante des révoltes fut celle de Teudas, qui se termina par la mort du faux prophète. On crut ménager les juifs en nommant un neveu de Philon procurateur, mais les affranchis qui gouvernaient Claude ignoraient qu'en Palestine le joug d'un païen paraissait plus supportable que celui d'un renégat. La famine, accompagnée de pestes et d'épidémies, qui sévit de l'an 44 à l'an 48, vint encore compliquer les difficultés. C'est alors qu'il fallut faire ces collectes dont parle saint Paul. Tandis que les dons des églises sont transportés à Jérusalem, les pauvres de cette ville se répandent un peu partout, autant pour vivre aux dépens des frères que pour prêcher l'Evangile. (2 Cor. XI, 20 ; 2 Cor. II, 17 ; Philip. III, 18.) Le mal avait pris des proportions telles que saint Paul se fait un titre de gloire de n'être à charge à personne et de pourvoir à ses besoins par le travail de ses mains. Plus la détresse et l'angoisse étaient grandes, plus on épiait attentivement les signes précurseurs du retour de Jésus. Aussi rien de plus naturel que les derniers mots de l'Apocalypse : *Oui, Seigneur Jésus, viens ; certainement, je viens bientôt.*

La prompte propagation du christianisme ne s'explique pas par l'unité de l'empire romain, mais bien par la dispersion des juifs dans l'empire des Parthes comme en Occident. Grâce à cette espèce de toute-présence, les pèlerins revenant des grandes fêtes de Jérusalem apportaient les nouvelles religieuses dans le monde entier, avant l'arrivée des missionnaires chargés de les répandre. La nouvelle de la crucifixion du Messie dut se répandre avec d'autant plus de rapidité qu'elle était plus paradoxale pour les oreilles juives. Suivant qu'on

connaissait plus ou moins les enseignements de Jésus et qu'on était disposé à comprendre idéalement les pensées du royaume, la Parole exerçait son action missionnaire sans mission proprement dite. Comme dans tous les grands mouvements spirituels, il n'était nullement nécessaire de fonder des institutions particulières, de former des plans en vue d'une mission proprement dite. Tout se passait conformément à la parole de Jésus sur la semence déposée dans le champ. (Marc IV, 26.) Vingt ans ne s'étaient pas écoulés que la bonne nouvelle de l'Evangile avait retenti dans toutes les principales villes du bassin de la Méditerranée.

Peu à peu les idées dont l'Apocalypse est le document se répandent de proche en proche, même chez les gentils, pour aboutir à une forme religieuse, rappelant la culture juive et grecque, tout en maintenant son originalité. Les nouvelles congrégations passèrent d'abord pour des sectes du judaïsme. Mais on ne tarda pas à remarquer qu'elles se recrutaient surtout parmi les Hellènes, les païens devenus déjà prosélytes du judaïsme. Amenés au culte d'Israël par leurs besoins religieux, ils devaient naturellement s'en retirer dès qu'ils trouveraient mieux ailleurs. Ils se sentirent fortement attirés vers le spiritualisme chrétien opposé aux prescriptions légales, qui leur avaient toujours inspiré de la répugnance. Tandis que le juif de naissance avait reçu la foi au Messie comme un dogme antique venant des pères, le prosélyte avait été gagné à cette idée par un attrait, un assentiment personnel. Tandis que le juif de la diaspora, étranger aux controverses de la mère-patrie, était disposé à recevoir avec défiance la nouvelle que ce fait inoui, la venue du Messie, s'était accompli justement en son temps, le prosélyte était tout porté à croire à la réalisation de ce qu'il n'avait cessé d'attendre. Une vieille habitude attachait le juif au culte de Jéhovah ; il aurait considéré comme une profanation de rien changer aux formules officielles au moyen desquelles il le priait. Pour le prosélyte c'étaient là des formules de son choix qu'il pouvait négliger dès que le « *Notre Père* » du prophète de Galilée lui paraissait rendre mieux ce qui avait agité son cœur et l'avait amené à rompre avec le paganisme.

On voit ainsi le christianisme apparaître, surgir dans les villes du bassin de la Méditerranée plutôt que se propager. Tout se passe au début sans le concours des apôtres. Paul, pas plus qu'un autre, n'a propagé par ses voyages missionnaires dans la diaspora la nouvelle de la venue de Christ. Le christianisme s'est répandu comme foi à une grande et prochaine catastrophe qui serait amenée par le Messie des juifs. Les grandes villes furent d'abord remplies d'étonnement par ces mouvements populaires enthousiastes sous forme extatique : prophéties, parler en langues, visions, guérisons miraculeuses, au moyen desquelles on acquérait conscience de la présence du Messie. Ce mode de propagation exclut déjà l'idée que le christianisme ait été apporté exclusivement aux païens par saint Paul. De fait, les églises centrales de Jérusalem, d'Antioche, d'Ephèse et de Rome sont antérieures à l'activité de l'apôtre. L'idée d'un royaume de Dieu s'était propagée elle-même dans le monde d'une manière indépendante. C'est cette idée qui a fait Paul, ce n'est pas lui qui l'a faite. Les quelques témoignages immédiats que nous avons sur la première propagation du christianisme, ne s'expliquent que par des circonstances en tout semblables à celles du second et du troisième siècle. Si en l'an 60, en l'an 100, le christianisme se propage encore dans les petits cercles par un travail lent, les choses ne peuvent s'être passées dans le premier siècle d'une façon aussi solennelle et aussi pompeuse que la postérité a bien voulu se l'imaginer. A en juger par ses épîtres, saint Paul n'agissait ni sur l'Agora, ni sur le Forum, mais dans des chambres d'ouvriers, des maisons particulières. De même dans le siècle suivant, les railleurs infatigables du christianisme, Lucien et Celse, ne connaissent pas une activité publique des chrétiens, qu'ils n'auraient certes pas manqué de tourner en ridicule. Ce n'est pas au moyen de discours populaires, mais par une espèce de contagion que les doctrines nouvelles se propagent. Les ateliers dans lesquels un ouvrier communique la nouvelle à un autre, les chambres de domestiques, où l'esclave les confie à l'esclave, les réunions paisibles où se lisent les livres de l'Ancien Testament, les évangiles et les sentences du Seigneur en s'édifiant librement :

voilà les sources secrètes du fleuve qui a puissamment pénétré dans les esprits. Ils ne donnent que la caricature de l'histoire apostolique ces missionnaires qui s'établissent au coin des rues pour prêcher aux Indous, jusqu'à ce qu'on les chasse à coups de pierres ou qu'on les tue. Saint Paul, lui, en arrivant dans une ville, commence par chercher de l'ouvrage et puis, tout en se conformant aux usages établis, il cherche à se procurer accès dans les familles, dans les ateliers, et si possible dans les synagogues. Une activité missionnaire de ce genre porte de plus beaux fruits que tout cet étalage de rhétorique au moyen duquel la postérité a prétendu illustrer la réalité assez prosaïque. Les adversaires ne reprochent jamais aux chrétiens une attitude provocatrice et publique, mais une activité souterraine. La religion nouvelle a ses adhérents dans les rangs du commun peuple ; là chacun dit à son ami ce qui l'a débarrassé du joug du péché, en lui donnant la consolation et la vie intérieure. On garde le silence en face des objections et des railleries des puissants et des sophistes, comme Jésus devant Antipas et devant Pilate. La sympathie pour les souffrances d'un chacun, surtout quand il les endure à cause de Christ, forme un dernier trait de cette propagande.

Les premières congrégations, composées d'une quarantaine de personnes et au delà, se réunissaient dans des espèces de greniers, le soir, après le travail, à la lumière, ce qui portait déjà au recueillement. L'agape ouvrait souvent le culte, puis venaient le discours, le chant, la prophétie. (Act. XX, 7.) Les femmes étaient assises sur des bancs à part et soigneusement voilées, suivant l'usage de la Grèce et de l'Asie. (1 Cor. XIV.) La foule était parfois si grande que les plus pauvres avaient de la peine à se placer. (Jacq. II, 2.) Suivant l'usage de la synagogue, la lecture de l'Ecriture, Bible grecque, récits évangéliques, formait une partie essentielle de l'édification. En Orient on restait couvert, en Grèce découvert, et Paul fit prévaloir ce dernier usage. (1 Cor. XI, 2, 4; 2 Cor. III, 18.) Chacun pouvait contribuer à l'édification commune. (Act. XIII, 15; 1 Cor. XIV, 29.)

Tout en ressemblant beaucoup à celui de la synagogue, ce pre-

mier culte chrétien plus libre visait au déploiement de tous les dons. Le discours improvisé n'était cependant qu'une des formes qui, par suite du manque d'usage de la parole, aboutissait parfois à ces effusions de sentiments se traduisant par le bégayement et les divers caractères du *parler en langues*. Dans la règle tout était préparé à l'avance. (1 Cor. XIV, 26.) Celui qui avait prouvé qu'il pouvait *parler en langues* avait eu soin de s'entendre avec un interprète. (1 Cor. XIV, 26-28.) Ce que nous sommes disposés à considérer comme dû à l'impulsion du moment était par conséquent le fruit d'une préparation. Il n'y avait donc pas que du pathos. Et pour prévenir tous les écarts de l'enthousiasme, saint Paul a soin d'insister sur le droit de celui qui possède le don de discerner les esprits. (1 Cor. XII, 10; XIV, 29.) Les païens de l'auditoire et les gens simples exprimaient leur assentiment par un *amen*. (1 Cor. XIV, 16.) Comment mettre en doute que, comme dit saint Paul, l'aspect d'une congrégation à ce point animée fût de nature à agir sur les natures les plus froides, à les ébranler, à les renverser? Il avait souvent fait l'expérience que maint incrédule se sentait repris par les descriptions d'un homme simple croyant qu'il l'avait eu lui-même en vue. Voyant les mobiles les plus secrets de son cœur mis à nu, il se jettait la face contre terre en s'écriant : l'esprit de Dieu est réellement en vous. (1 Cor. XIV, 24-26.)

La circonstance que tous ces discours se rapportaient à la prochaine catastrophe du monde ne faisait que fortifier l'impression profonde que produisaient ces heures d'édification tenues le soir. La distinction entre psaumes, hymnes, cantiques spirituels (Col. III, 16) paraît indiquer que le chant s'était développé de bonne heure. Les trésors de la poésie hébraïque paraissent avoir suppléé à tout ce qu'il y avait de défectueux dans cette hymnologie primitive, de même que dans la peinture. Comme toute religion, le christianisme des premiers jours a exercé son action missionnaire au moyen du chant. Qu'on songe aux impressions que devaient produire sur les païens, dégoûtés de leurs superstitions, les paroles tonnantes d'un Esaïe, les plaintes passionnées du Psalmiste.

A cela vient s'ajouter l'effet du discours extatique. L'homme entier s'émeut et s'agite; son visage s'épanouit, il prend une attitude passionnée; la puissance contagieuse de tout enthousiasme vrai se déploie sans limites. Aussi, tandis que la chambre haute se remplit, les temples et les synagogues se vident.

Toutefois, l'impression produite sur tous n'était pas identique, et l'opposition se manifestant souvent d'une manière violente, était loin de faire défaut. Les sophistes, comme Lucien, ne s'entendaient pas trop mal à faire la caricature des assemblées des frères et de leurs rêveries eschatologiques.

Le culte ne semble pas avoir été le moyen le plus efficace d'attirer et de convertir. La vie de famille des chrétiens, leur surabondance de vie intime paraissent avoir surtout agi puissamment. Ce qui donnait particulièrement prise à la foi nouvelle, c'est qu'elle protestait contre l'étroitesse de l'esprit romain, qui réduisait tout à des questions de droit sec, strict, et contre l'annulation de la personnalité par le despotisme. En donnant au cœur ce qui lui revenait, le christianisme présentait à l'intelligence une conception une de l'univers. Ce qui rendait ces petites sociétés particulièrement attrayantes, c'est qu'au milieu du scepticisme général de l'époque, elles présentaient le spectacle d'hommes qui avaient trouvé le mot de l'énigme de la vie, parce que Jésus était devenu pour eux la force et la sagesse divines. Cet univers, sur l'origine duquel cette époque sans portée philosophique raisonnait à perte de vue, était pour les chrétiens une patrie aimée dont ils savaient s'expliquer les lois. Tout ce qui arrivait était mis par eux en rapport avec la venue du Seigneur. Leur vie entière était une attente de Jésus. Déjà, sur le berceau du nouveau-né, on entendait retentir ces paroles du divin amour : « Laissez venir à moi les petits enfants. » Les adultes, jeunes gens et jeunes filles, grandissaient en stature en allant à la rencontre de l'époux et du chef de son église. Les mourants avaient remporté la victoire, combattu le bon combat, conquis la couronne de vie. Ce n'est pas dans un monde obscur et inconnu qu'ils se sont rendus, mais là où ils contemplent le temple de Dieu. « Ils n'auront plus ni faim, ni soif, et le soleil ne frappera plus sur

eux, ni aucune chaleur. Car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux vives fontaines des eaux, et Dieu essuiera toutes larmes de leurs yeux. » (Apoc. VII, 16.) Toute la manière de concevoir la vie se trouve résumée dans une formule, reste évident de quelque antique oraison : « Cette parole est certaine, que si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, si nous souffrons avec lui, nous régnerons aussi avec lui ; si nous le renions, il nous reniera aussi. Si nous sommes des perfides, il demeure fidèle ; il ne peut se renier soi-même. » (2 Tim. II, 11-13.) Cette intensité de vie intérieure exerçait une attraction magnétique sur tous ceux qui soupiraient après l'accord avec eux-mêmes. La multitude des hommes inquiets et au cœur partagé, parmi les païens, était amenée aux plus sérieuses réflexions en contemplant un vrai chrétien sur lequel reposait la paix de Jésus. Ils voient, dit Justin, d'anciens esprits tyranniques tout transformés ; ils remarquent comment leur voisin prend tout plus gaiement, ou bien comment un compagnon de voyage, victime d'une tromperie, supporte l'injustice avec débonnaireté. Ils sont frappés de voir que nous nous aimons, dit Tertullien, car ils se haïssent entre eux ; que nous sommes prêts à mourir les uns pour les autres, car ils préfèrent s'entre-détruire ; que nous nous considérons comme frères, car chez eux l'amour entre frère et sœur n'est que pure hypocrisie. La tranquillité de l'épouse chrétienne, la fidélité de l'esclave, la dignité du jeune garçon chrétien, qui faisaient honte aux païens : c'étaient là tout autant de moyens de propagande pacifique par lesquels se réalisait la parole : « Les débonnaires hériteront la terre. » L'impression que l'harmonie intérieure d'un vrai chrétien exerçait sur les cœurs était le secret des effets qu'il produisait. Leur religiosité paisible, recueillie en elle-même, leur renoncement et l'acceptation de la pauvreté dans le sein d'une société avide de jouissances, leur esprit de corps dans une époque de dissolution générale, la satisfaction de la conscience que conférait l'Evangile, leur attente d'une grande catastrophe que partageait le paganisme, qui avait perdu toute confiance en lui-même : voilà tout autant de moyens qui, d'année en année, assurè-

rent au christianisme une influence croissante sur le cœur des hommes.

A cela vint s'ajouter le fait qu'en présence du dégoût qu'inspirait l'immoralité croissante de la vie publique, le christianisme transporta le centre de gravité de la place publique au sanctuaire du foyer domestique.

Les esclaves et les personnes du sexe ont de beaucoup la majorité dans ces premières communautés chrétiennes. Un tact très sûr avait averti la femme que la nouvelle religion allait être le signal pour elle d'une période de relèvement. L'extrême facilité du divorce, la conception exclusivement juridique du mariage avaient abaissé la femme et rendu le foyer désert. Les femmes comprirent que leur dignité serait sauvegardée, non par la facilité de rompre leur union, mais par le fait qu'image mystique de Christ et de son église, elle avait son type dans le ciel. Tandis que l'institution de l'esclavage avait eu pour résultat de corrompre le maître et le valet, on sentit que la religion nouvelle allait les relever l'un et l'autre, en les plaçant sur le pied d'égalité.

Bien que judéo-chrétiennes par leur origine, ces communautés de la diaspora, même les plus rigides, comptaient des prosélytes païens dans leur sein. La synagogue avait déjà réglé ce qu'il convenait d'exiger de ces étrangers. La loi ne conservait une valeur absolue que pour le juif de naissance, tandis que les prosélytes jouissaient à cet égard d'une certaine liberté. On attendait le salut messianique pour le peuple de l'alliance, tandis que la conversion des gentils ne devait avoir lieu qu'au retour du Seigneur, sous le coup de l'éclatante manifestation de sa gloire. Voilà pourquoi, sans repousser les païens, on ne songea nullement à faire de l'action missionnaire parmi eux le principal but de l'activité chrétienne. Israël conservait ainsi ses priviléges inaliénables. Pour être un vrai juif, il fallait garder la loi et admettre la messianité de Jésus.

Par une étrange contradiction, on avait ainsi deux conditions du salut : l'observation stricte de la loi et la reconnaissance de Jésus comme le Messie. On ne concevait plus ni la portée de la mort de Christ, ni la valeur de son sacrifice expiatoire, si

chacun était tenu de se sauver par l'observation stricte de la loi. L'Apocalypse, tout en admettant ces idées chrétiennes, n'en donne pas moins le premier rang aux hommes qui se sont sauvés par l'accomplissement des œuvres de la loi. (Apoc. XIV, 3-5 ; XXII, 27; II, 6, 14, 15, 20, 24; XII, 6, 9, 11 ; IX, 26.) L'épître de Jacques présente également le salut comme fruit de la foi et des œuvres.

Ce qui concourut à excuser la contradiction, c'est que, pour le juif, la moralité en général coïncidait avec la loi. On eut donc un idéal de justice purifié dans le sens des idées de Jésus, mais il fut présenté sous la forme nationale juive et l'obéissance aux prescriptions positives de cette loi devint partie intégrante de cette justice.

Il résulta de là que l'homme intérieur, la foi à laquelle Jésus-Christ accordait une valeur absolue, n'eut plus qu'une valeur relative. Le royaume des cieux ne consiste plus dans les dispositions de l'homme intérieur, mais il est quelque chose d'extérieur et c'est par des œuvres extérieures qu'on doit le conquérir. A mesure que sous l'action de l'esprit du temps et par le besoin de s'opposer à saint Paul, on insista toujours plus sur la fidèle observation de la loi, on s'éloigna des idées fondamentales de Jésus. Ce qui acheva de pousser les judéo-chrétiens dans cette direction, c'est que le centre de gravité de leur conscience religieuse est bien décidément dans l'avenir. Si sa morale est en bonne partie du légalisme, son dogme est de l'eschatologie. Le sentiment d'être fils de Dieu, l'humilité, la débonnaireté et la pureté du cœur ne suffisent pas pour constituer le royaume ; ce ne sont là que tout autant de conditions préalables pour être introduit dans un royaume extérieur qui doit être prochainement manifesté. Ce point de vue se montre clairement dans l'Apocalypse; toute la foi chrétienne consiste dans la manifestation des choses « qui doivent arriver bientôt. » (Apoc. I, 1.) Et on peut certainement dire du royaume de Dieu que ce livre annonce : « Il est ici ou il est là. » C'est ainsi que se forme cette notion apocalyptique du royaume, espèce de drame dont les actes successifs se déroulent tour à tour dans le ciel et sur la terre, et pour la description duquel sont mises

à contribution les brillantes images et les promesses des prophètes. Il ne fut tenu nul compte des observations des esprits froids et réfléchis qui faisaient remarquer, à mesure que le temps s'écoulait, que ces rêves fantastiques ne se réalisaient pas. Ce mouvement enthousiaste des apocalyptiques se répandit comme un feu dévorant dans une société qui souffrait de la plus désolante sécheresse. C'est que, malgré leurs fantaisies et leurs bizarreries, ces apocalyptiques avaient foi en l'avenir ; c'étaient des optimistes, tandis que les païens, comme Philon et Tacite, étaient des pessimistes. Désespérant de l'humanité, ils comptaient, eux aussi, sur une catastrophe future, mais, comme sur un abîme sans fond dans lequel la société irait se perdre sans retour. Or, dans un petit grain de foi il y a toujours plus de force et d'avenir que dans une montagne d'incrédulité. Voilà pourquoi ces enthousiastes de la chambre haute, ces petites gens optimistes, devaient finalement triompher du pessimisme des grands esprits de l'époque.

(A suivre.) J.-F. Astié.

LA RELIGION

ET LES

NOTIONS MORALES DES PEUPLES SAUVAGES OU PRIMITIFS

PAR

SIR JOHN LUBBOCK [1]

Afin de faire comprendre clairement les traits essentiels des religions des différentes races, nous ne devons pas oublier que dans la phase à laquelle nous a conduits jusqu'ici le cours de de nos investigations, les modifications dont une religion est susceptible peuvent se ranger en deux classes, selon qu'il s'agit d'un *développement* ou d'une *adaptation*. Nous employons le premier de ces deux termes pour désigner les changements qui résultent du progrès intellectuel d'une race. Ainsi une idée plus relevée de la divinité est un changement qui tient au développement. D'autre part, un peuple du nord est sujet à voir dans le soleil une divinité bienfaisante, tandis qu'à une race des tropiques cet astre suggère plutôt des idées de sécheresse et de destruction. Les chasseurs ont une tendance à adorer la lune, et les agriculteurs le soleil. Voilà ce que nous appelons des modifications d'adaptation. Ce sont des variations produites non par des différences de race ou de civilisation, mais par des agents physiques.

[1] Cet article et le précédent sont l'analyse de quatre chapitres de l'ouvrage intitulé : *The Origin of Civilisation and the primitive condition of man. Mental and social condition of savages.* By Sir John Lubbock. London 1870, in-8, XIV and 380 pag. Voyez le *Compte-rendu* 1872, octobre, pag. 594.

Dans plus d'un cas le caractère de la langue a eu probablement beaucoup d'influence sur celui de la religion. Il est presque impossible, par exemple, de n'être pas frappé des différences qui existent entre les religions aryennes et les religions sémitiques. Toutes les races aryennes ont une mythologie compliquée, ce qui n'est pas le cas chez les races sémitiques. En outre, le caractère des dieux est tout à fait différent. Les Sémites ont pour divinités *El*, fort, *Bel* ou *Baal*, seigneur, *Adonis*, seigneur, *Shet*, maître, *Moloch*, roi, *Ram* et *Rimmon*, l'exalté, et autres du même genre. Les Aryens, au contraire, ont *Zeus*, le ciel, *Phébus Apollon*, le soleil, *Neptune*, la mer, *Mars*, la guerre, *Vénus*, la beauté, etc. M. Max Muller a essayé très ingénieusement d'expliquer cette différence par le caractère différent de la langue dans ces deux races.

Dans les mots sémitiques la racine reste toujours distincte et ne peut donner lieu à aucune méprise. Dans les mots aryens au contraire, elle ne tarde pas à s'altérer et à se déguiser. C'est pour cela que les dictionnaires sémitiques sont pour la plupart disposés par racines, tandis que cette méthode, appliquée aux langues aryennes, présenterait beaucoup d'inconvénients, la racine étant souvent obscure et en mainte occasion incertaine. Or prenez une expression comme celle-ci : *le ciel tonne*. Dans quelque langue sémitique que ce soit, le mot *ciel* resterait invariable, et la signification en serait si claire qu'il serait bien difficile d'arriver à le considérer comme un nom propre. Mais chez les Aryens le mot sanscrit *Dyaus*, le ciel, est devenu le mot grec *Zeus*, et quand le Grec disait : Ζεὺς βροντᾶ, son idée n'était pas que le *ciel* tonne, mais que *Zeus* tonne. Une fois les dieux créés de cette manière, la mythologie se développe tout naturellement.

Il est très intéressant d'observer l'attitude des anciens vis-à-vis de ces mythes. Homère et Hésiode les rapportent en apparence sans arrière-pensée, et nous pouvons être sûrs que le public non cultivé ne concevait pas à leur sujet le moindre doute. Socrate toutefois voit dans l'histoire de Borée enlevant Orithyie de l'Illissos le fait que cette jeune fille fut emportée

loin des rochers par le vent du nord. Ovide dit aussi que, sous le nom de Vesta, il ne faut entendre que le feu. Nous ne pouvons guère douter que beaucoup d'autres encore ne doivent avoir clairement aperçu l'origine d'une partie de ces mythes; mais ils étaient probablement retenus dans l'expression de leur opinion par la crainte du renom odieux qui s'attache à l'hétérodoxie.

Si la poésie peut jeter beaucoup de jour sur l'origine des mythes qui constituaient la religion de la Grèce et de Rome, elle ne peut pas expliquer l'origine ou le caractère de la religion chez les sauvages de race inférieure, parce qu'une mythologie telle que celle de la Grèce et de Rome ne peut prendre naissance que chez un peuple qui a déjà fait de grands progrès. Cependant il nous faut une explication qui puisse s'appliquer aux races les moins avancées possédant des opinions religieuses quelconques. Dans les chapitres précédents nous avons essayé de remplir cette condition en montrant comment certains phénomènes, le sommeil et les rêves, la douleur, la maladie et la mort, ont engendré naturellement dans l'esprit du sauvage la croyance à l'existence d'êtres mystérieux et invisibles. Nous nous sommes occupés, à la fin de notre précédent article, du *totémisme*, et nous passons maintenant à ce qu'on peut appeler le *chamanisme*. De même que le totémisme recouvre le fétichisme, le chamanisme recouvre le totémisme. Cette expression vient du nom qui est usité en Sibérie, où les *chamans* se procurent un état de frénésie pendant lequel ils se croient ou se prétendent inspirés par l'esprit au nom duquel ils parlent et par l'inspiration duquel ils deviennent capables de répondre aux questions qu'on leur pose et de prédire l'avenir. Dans les diverses formes de religion que nous avons considérées jusqu'à présent, les divinités, si vraiment elles méritent ce nom, sont regardées comme visibles à tous et comme présentes au milieu de nous. Le chamanisme est un progrès considérable en tant qu'il nous offre une conception plus élevée de la religion. Bien que le nom soit sibérien, l'idée qu'il exprime étend ses ramifications au loin et semble être une phase obligée dans la marche du développement religieux.

Dans la pratique il n'est rien moins qu'aisé de distinguer toujours le chamanisme du totémisme, d'une part, et de l'idolâtrie, de l'autre. La principale différence se trouve dans la conception de la divinité. Du point de vue du totémisme les divinités habitent notre terre; de celui du chamanisme, elles vivent en général dans un monde à elles et s'inquiètent peu de ce qui se passe ici-bas. Le chaman est parfois honoré de la présence de la divinité, ou bien il a le privilége de visiter les régions célestes. Chez les Esquimaux l'*angekok* correspond exactement au chaman. Voici comment Graah décrit une scène qui se passe dans le Grœnland.

« L'angekok arriva dans la soirée, et, une fois les lampes éteintes et les peaux suspendues devant les fenêtres (car un art de cette nature, pour des raisons évidentes, se pratique mieux dans l'obscurité), il prit place tout près d'une peau de phoque bien desséchée et commença à la faire résonner, à battre du tambourin et à chanter, secondé par tous les assistants. De temps à autre son chant était interrompu par un cri de *goie, goie, goie !* dont je n'entendais pas le sens, et qui venait tantôt d'un coin de la hutte tantôt d'un autre. Soudain tout fut tranquille; on n'entendait plus que l'angekok soufflant et haletant comme s'il luttait contre une force supérieure. Puis de nouveau un son ressemblant quelque peu à celui des castagnettes, ensuite le même chant qu'auparavant et le même cri de *goie, goie, goie !* Une heure s'écoula de cette manière avant que le magicien p ût faire obéir à son appel le *torngak* ou esprit. Enfin celui-ci arriva, et son approche fut annoncée par un bruit étrange, très semblable à celui des ailes d'un grand oiseau volant sous le toit. L'angekok alors proposa ses questions, auxquelles il fut répondu par une voix qui résonna étrangement à mon oreille, mais qui me sembla venir du corridor près duquel l'angekok avait pris place. » Williams fait un récit très analogue à celui-ci d'une scène dont il fut témoin chez les Fidjiens.

Le colonel Dalton constate que « le paganisme des Ho et des Moondah est chamanistique dans tous les traits essentiels. »

Le culte des idoles caractérise une phase plus élevée en

quelque sorte du développement humain. Nous n'en trouvons pas de traces chez les races placées tout au bas de l'échelle. Lafitau dit avec raison : « On peut affirmer en général que le grand nombre des peuples sauvages n'a point d'idoles. » L'erreur qui envisage l'idolâtrie comme la religion générale des races inférieures a probablement sa source dans la confusion de l'idole et du fétiche. Cependant le fétichisme implique une agression dirigée contre la divinité, l'idolâtrie un acte de soumission envers elle, grossier, sans doute, mais humble. Il suit de là que le fétichisme et l'idolâtrie n'étant pas seulement différents, mais opposés, l'un ne peut sortir directement de l'autre. On doit donc s'attendre à trouver entre eux une phase intermédiaire, ce qui est effectivement le cas.

Richardson dit n'avoir observé « ni chez les Esquimaux ni chez les Tinnes d'image ou d'objet visible de culte. » Carver rapporte que les Indiens du Canada n'avaient pas d'idoles, et cela paraît avoir été vrai en général des Indiens de l'Amérique septentrionale. Lafitau présente comme une exception l'existence en Virginie d'une idole nommée Oki. Dans l'Afrique orientale Burton ne connaît qu'une peuplade, les Wanyika, qui ait certaines statuettes appelées *Kisukas*. Les nègres de l'ouest du même continent n'adorent pas d'idoles non plus. Lorsqu'il arrive à des écrivains d'en faire mention, le contexte montre presque toujours qu'il s'agit de fétiches.

« Le Fidjien, dit Williams, ne paraît pas avoir connu l'idolâtrie ; car il n'essaie jamais de façonner des représentations matérielles de ses dieux. » Dieffenbach observe que dans la Nouvelle-Zélande « il n'y a pas de culte des idoles, et qu'il n'existe point de représentations matérielles des Atoua. »

Les Kols de l'Inde centrale adorent le soleil ; mais ils ne vénèrent aucune idole matérielle. « Dans l'origine, dit Dubois, les Hindous n'invoquaient pas des images de pierre ou d'autres objets matériels ..... ; ce ne fut que lorsqu'il eut déifié ses héros ou d'autres mortels que le peuple de l'Inde commença à faire usage de statues et d'images. » Il est à remarquer qu'en Chine on ne rencontre pas, dans les livres canoniques,

la moindre trace de culte idolâtre avant que l'image de Fo fût apportée dans le pays, plusieurs siècles après Confucius.

On peut, nous semble-t-il, poser comme une règle à peu près invariable que l'humanité arrive à la phase de la monarchie dans le gouvernement politique avant de s'élever à l'idolâtrie en religion.

L'idole revêt habituellement la forme humaine, et l'idolâtrie se rattache intimement à cette forme de la religion qui consiste dans le culte des ancêtres. Les nations de Mysore, à la nouvelle lune, observent une fête en l'honneur des parents trépassés. Les Kurumbars du Décan aussi sacrifient aux esprits des ancêtres, et il en est de même des Santals. A la vérité le culte des ancêtres paraît prévaloir plus ou moins chez toutes les tribus aborigènes de l'Inde centrale. Les Cafres sacrifient et adressent des prières à leurs parents morts, bien que ce soit peut-être trop s'avancer que de dire qu'ils croient à l'existence et à l'immortalité de l'âme. En fait leur croyance ne semble pas dépasser l'idée que les esprits des défunts hantent pendant un certain temps leurs habitations antérieures, et qu'ils aident ou tourmentent les vivants. Aucun pouvoir spécial ne leur est attribué, et l'on aurait tort de les appeler des *divinités*.

D'autres races s'efforcent de conserver le souvenir des morts par de grossières statues. Ainsi Pallas raconte que les Ostiaks de Sibérie « sculptent des figures de bois pour représenter les Ostiaks célèbres. Dans les repas de commémoration on place devant ces figures une partie des mets. Les femmes qui ont chéri leurs maris ont des figures de ce genre, les couchent avec elles, les parent et ne mangent point sans leur présenter une partie de leur portion. » Dans les cas ordinaires ce demi-culte dure quelques années seulement, après quoi l'image est ensevelie. Mais lorsque le défunt est un chaman, cette coutume se transforme en sa faveur en une canonisation formelle et complète; on ne regarde plus comme suffisant que le bloc de bois habillé qui représente le trépassé ne reçoive des hommages que pendant une période limitée; les descendants du prêtre font leur possible pour perpétuer sa vogue de génération en génération. Au moyen d'oracles bien combinés et d'autres

artifices, ils réussissent à obtenir, pour ces morts devenus leurs dieux pénates, des offrandes aussi abondantes que celles qui sont déposées sur les autels des dieux universellement reconnus.

L'idole n'est en aucune façon considérée comme un simple emblème. A Tyr, par exemple, on adorait une statue d'Hercule non comme la représentation de la divinité, mais comme la divinité elle-même ; et lorsque la ville fut assiégée par Alexandre, on enchaîna la divinité pour l'empêcher de passer à l'ennemi. Il nous est à peu près impossible d'apprécier la difficulté qu'éprouve un esprit resté sans développement à se former quelque conception tant soit peu relevée. A mesure pourtant que la civilisation progresse, et que les chefs, devenant plus despotiques, exigent de plus en plus de vénération, les peuples se trouvent conduits par là même à des notions de puissance et de magnificence plus grandioses que celles qui leur étaient familières. Dans plusieurs des cas signalés plus haut la religion est encore dans la phase du totémisme, mais à mesure que les hommes ont avancé dans la voie de la civilisation, ils ont été de plus en plus frappés du mystère de l'existence, et ils se sont approprié graduellement des notions plus relevées sur la divinité.

Aussi, bien que le culte des ancêtres se présente chez des races qui en sont encore au totémisme, il peut être envisagé comme un trait caractéristique de l'idolâtrie, qui est réellement une religion plus noble, et, généralement sinon toujours, dénote une civilisation plus avancée que le culte des animaux et même celui des corps célestes. Ce progrès résulte en partie du fait que le pouvoir croissant des chefs et des rois a familiarisé l'esprit avec l'existence d'une puissance plus grande que celle que l'on avait connue jusqu'alors. Ainsi, dans l'Afrique occidentale, le commerce des esclaves ayant ajouté considérablement aux richesses et par suite à l'autorité des chefs ou rois, ceux-ci se sont entourés d'un grand état, et ont insisté pour qu'on leur rendît des hommages serviles. Ces marques de respect ressemblent si fort à l'adoration, que les individus des classes inférieures sont persuadés que le pouvoir du roi n'est

pas borné à la terre, et qu'il a assez d'influence pour faire tomber la pluie du ciel ; aussi ne manquent-ils pas, lorsqu'une sécheresse persistante leur fait craindre pour la moisson, de lui représenter que, s'il n'a soin d'arroser les terres de son royaume, ses sujets mourront de faim et se trouveront dans l'impossibilité de lui faire les présents accoutumés. Battel raconte de même que le roi de Loango « est honoré comme un dieu. » Il est si sacré qu'il n'est permis à personne de le voir boire ou manger. Les tyrans de Natal, dit Casalis, « exigeaient des hommages presque divins. »

Le roi et la reine de Taïti étaient tenus pour si sacrés qu'aucune chose leur ayant servi une fois, non pas même les sons qui formaient leurs noms, ne pouvaient être employés à un usage ordinaire. L'adulation la plus ridicule caractérisait le langage de la cour.

Le culte de l'homme ne reste pas longtemps borné aux trépassés. En mainte occurrence il s'étend aussi aux vivants. Cependant ce culte ne prévaut pas dans des communautés tout à fait barbares, parce que les chefs, se mêlant continuellement à leurs compagnons, n'ont pas le prestige de ce mystère qu'il faut à la religion et que les animaux nocturnes possèdent à un degré si éminent. Nous ne devons pas nous étonner que des hommes blancs aient été pris si souvent pour des divinités. Ce fut le cas pour le capitaine Cook dans le Pacifique, pour Lander dans l'Afrique occidentale, et Mme Thomson passa chez les Australiens septentrionaux pour un esprit, bien que sa résidence au milieu d'eux ait duré quelques années.

Le grand lama du Thibet est réputé immortel, quoique son esprit échange une enveloppe mortelle pour une autre.

Telles sont les phases intellectuelles infimes que la religion a traversées. Il ne rentre pas dans notre plan de décrire les diverses croyances religieuses des races supérieures, et nous allons passer à quelques usages ou coutumes qui se relient intimement à la religion.

Nous n'avons pas de difficulté à concevoir qu'une fois l'idée d'êtres spirituels devenue familière, une fois que l'homme en est venu à les envisager comme ayant une influence significa-

tive en bien ou en mal, il s'efforce de s'assurer leur aide et leur appui. Sans doute nous croyons, et avec raison, les sacrifices inutiles. Ils forment pourtant une phase par laquelle, dans le cours naturel de son développement, la religion doit passer. On commença par supposer que les esprits mangeaient la nourriture qui leur était offerte. Mais on ne dut pas être longtemps à s'apercevoir que les animaux sacrifiés ne disparaissaient pas ; l'explication naturelle fut que l'esprit mangeait la partie spirituelle de la victime, laissant à l'adorateur la partie matérielle. Ainsi les Limboos, près de Darjeeling, mangent leurs sacrifices, consacrant, selon leur déclaration formelle, « le souffle de la vie aux dieux, la chair à eux-mêmes. »

En Guinée, d'après Bosman, l'idole n'a que le sang, « parce que les habitants aiment beaucoup la chair. » Dans d'autres cas les idoles étaient barbouillées de sang, tandis que les dévots se repaissaient de la chair. Quand les Ostiaks tuent un animal, ils enduisent de son sang la bouche de leurs idoles. Et même, dans certains cas, il suffit de passer une couleur rouge, selon la remarque de M. Tylor.

Chez les Peaux-rouges, au festin qui inaugure la saison de la chasse, la victime « doit être mangée en entier et l'on n'en doit rien laisser. » Chez les Algonquins, dans le festin du même genre, il est de règle qu'aucun os de la victime ne soit brisé.

Dans plusieurs cas il se produit une confusion singulière entre la victime et la divinité. Ainsi, dans l'ancienne Egypte, la victime, Apis, était aussi regardée comme le dieu du même nom. Iphigénie était supposée par quelques-uns être la même personne qu'Artémis.

Au Mexique, le grand sacrifice annuel en l'honneur de Tezcatlipoca présentait aussi des particularités très curieuses. Quelque beau jeune homme, habituellement un prisonnier de guerre, était choisi pour être la victime. Pendant une année entière il était traité et adoré comme un dieu. Quand il sortait, il était accompagné d'une nombreuse suite de pages, et la foule se prosternait devant lui et lui rendait hommage comme à la personnification de la divinité bienfaisante. On le comblait de tout ce qu'il pouvait désirer, et au commencement du dernier

mois, quatre belles jeunes filles lui étaient assignées pour femmes. Enfin, le jour fatal arrivé, il était placé à la tête d'une procession solennelle, conduit au temple, et après avoir été sacrifié en grande cérémonie et avec toutes les marques de respect, il était mangé par les prêtres et les chefs.

Chez les Khonds les sacrifices humains étaient pratiqués encore tout récemment.

En régle générale, la chair des sacrifices n'était pas mangée par tous indistinctement. A Fidji elle était réservée aux prêtres et aux vieillards ; les femmes et les jeunes gens n'y avaient aucune part.

Peu à peu les prêtres établirent leur droit au tout, et ce fait ne put manquer d'agir comme un stimulant énergique sur les sacrifices. Le caractère du culte en fut aussi modifié. Ainsi, selon Bosman, les prêtres encourageaient les offrandes au serpent plutôt que celles à la mer, parce que dans ce dernier cas « il ne reste rien pour eux. »

La pensée des sacrifices humains semble si naturelle dans la période qui nous occupe, que nous la rencontrons chez diverses nations dispersées sur toute la surface de la terre.

Nos premiers navigateurs décrivent ces sacrifices comme ayant lieu occasionnellement dans les îles du Pacifique. Au Brésil les prisonniers de guerre étaient fréquemment offerts en sacrifice. Diverses nations de l'Inde, outre les Khonds, avaient l'habitude d'offrir des sacrifices humains dans des circonstances extraordinaires.

Plusieurs exemples de sacrifices humains sont offerts par l'histoire ancienne. Les Carthaginois, après la défaite que leur fit subir Agathocle, brûlèrent en sacrifice quelques-uns de leurs captifs.

Les Assyriens offraient des sacrifices humains au dieu Nergal. On en rapporte plusieurs exemples dans l'histoire grecque et chez les Romains, même jusqu'à l'époque des empereurs. A Rome une statue de Jupiter était aspergée chaque année de sang humain et cette coutume subsista jusqu'au IIe ou au IIIe siècle après Jésus-Christ. Dans l'Europe septentrionale, les sacrifices humains continuèrent jusqu'à une période bien

postérieure. Ils semblent avoir été particulièrement nombreux au Mexique et au Pérou. Muller a présumé que cela pouvait provenir en partie du fait que les races de ces contrées n'étaient pas adoucies par la possession d'animaux domestiques. Chez les Juifs, nous trouvons un système de sacrifices d'animaux institué sur une grande échelle, et des symboles de sacrifices humains qui ne peuvent guère s'expliquer que par l'hypothèse qu'ils avaient été habituels. Le cas de la fille de Jephté est généralement regardé comme tout à fait exceptionnel ; cependant le passage Lév. XXVII, 28, 29 semble indiquer que les sacrifices humains furent à une certaine époque usités chez les Juifs.

Les sauvages de races inférieures n'ont point de temples ou d'édifices sacrés. Chez les peuples du nouveau monde on n'a rien trouvé qui ressemblât à un temple, sauf chez les races demi-civilisées de l'Amérique centrale et du Pérou.

Les Stiens de Camboge « n'ont ni prêtres ni temples. » Nous chercherions en vain, dit Casalis, de l'extrémité du promontoire méridional de l'Afrique jusque bien au delà des rives du Zambèze, quelque chose d'analogue aux pagodes de l'Inde, aux maraës de la Polynésie, ou aux huttes à fétiches de la Nigritie. » Les habitants de Madagascar, d'après Drury qui résida quinze ans au milieu d'eux, bien qu'ils aient des demeures fixes, qu'ils entretiennent de grands troupeaux de bétail et s'adonnent avec zèle à l'agriculture, « n'ont point de temples, point de tabernacles ou de bocages pour la célébration publique de leur culte; ils n'ont pas non plus de jeûnes solennels, ou de fêtes, ou de jours ou de temps mis à part, ni de prêtres qui accomplissent ces actes pour eux. »

Les races inférieures n'ont point de prêtres. Il est vrai qu'on pourrait citer de nombreux passages qui à première vue semblent démentir cette assertion. Si cependant nous examinons de plus près les véritables fonctions de ces soi-disant prêtres, nous nous convaincrons facilement que le terme est employé d'une manière impropre, et qu'il s'agit de sorciers seulement. Sans temples et sans sacrifices, il ne peut y avoir de prêtres.

Même les Nouveaux-Zélandais n'avaient pas de sacerdoce

régulier. M. Gladstone observe qu'en Grèce, à aucune époque, le prêtre ne fut un personnage de grande importance, et que le prêtre d'une certaine localité ou d'une certaine divinité, pour autant que nous pouvons le savoir, n'entretenait pas de rapports organiques avec le prêtre d'un autre culte ; en sorte que s'il y avait des prêtres, il n'y avait pas de sacerdoce.

Nous avons déjà signalé la grande différence qui existe entre la croyance aux esprits et la croyance à l'immortalité de l'âme. Même les races assez avancées pour cette dernière, diffèrent encore beaucoup de nous dans leurs points de vue ; et, en fait, la croyance à une existence universelle, indépendante et sans terme n'est l'apanage que des races les plus élevées. Les Nouveaux-Zélandais croient qu'un homme qui est mangé après avoir été tué, est détruit corps et âme. Même ceux qui sont inhumés convenablement ne peuvent être sûrs d'atteindre les régions plus heureuses dans le pays des esprits. Le voyage est long et dangereux, et plus d'une âme périt en chemin. Dans les îles de Tonga les chefs sont regardés comme immortels, les Tooas ou gens du commun comme mortels ; quant à la classe intermédiaire ou Mooas, les opinions diffèrent.

Bien que les Fidjiens admettent que presque chaque objet a un esprit, peu d'esprits suivant eux sont immortels : le chemin qui conduit jusqu'à Mbulu est long et hérissé de tant de difficultés, qu'après tout « un petit nombre parvient à l'immortalité. » Au sujet de l'Inde orientale, le colonel Dalton dit : « Je ne crois pas que la génération actuelle des Kols ait aucune notion d'un ciel ou d'un enfer, sauf ce qui peut provenir de l'enseignement des chrétiens ou de celui des brahmines. La croyance ancienne est que les âmes des morts deviennent « bhoots, » esprits, mais ce changement n'emporte aucune idée de récompense ou de punition. Même alors que l'esprit est supposé survivre au corps, la condition des âmes après la mort n'est pas considérée à l'origine comme différant matériellement de ce qu'elle est pendant la vie. Le ciel est simplement une partie de la terre très éloignée. Ainsi, « les séjours du bonheur sont représentés par quelques écrivains hindous comme étant les vastes montagnes situées au nord de l'Inde. » Dans le Tonga,

l'on croit que les âmes se rendent à Boloto, grande île au nord-ouest, bien fournie de toutes les espèces de plantes utiles et agréables, « portant toujours les fruits les plus riches et les fleurs les plus belles suivant leurs natures respectives, de telle sorte que lorsque ces fleurs ou ces fruits sont cueillis, d'autres occupent immédiatement leur place. » L'île est en outre approvisionnée des plus beaux oiseaux de toutes les espèces imaginables, aussi bien que de porcs en abondance, et tous ces animaux sont immortels, à moins qu'on ne les tue pour procurer de la nourriture aux *hotooa* ou dieux ; mais au moment où un porc ou un oiseau est tué, un autre porc ou un autre oiseau apparaît aussitôt pour prendre sa place ; et c'est le seul mode de propagation qui soit connu des indigènes ou qu'ils admettent. Il est naturellement impossible aux mortels d'atteindre avec leurs canots l'île de Boloto.

La croyance à un état futur, bien que d'une nature moins relevée que la nôtre, est singulièrement vivace chez quelques races barbares. César affirme que chez les anciens Bretons l'argent était habituellement prêté sur ce qui peut s'appeler exactement des *postobits*, ou promesses de payer dans un autre monde.

Les Fidjiens croient que « tels ils sont en mourant, telle sera leur condition dans un autre monde ; de là leur désir d'échapper aux infirmités de l'extrême vieillesse. » Comme on l'a déjà dit, le chemin de Mbulu est long et difficile ; un grand nombre périssent en route, et aucune personne malade ou infirme ne serait en état de surmonter tous les dangers du voyage. Aussi, un homme sent-il les approches de la vieillesse, il notifie sans retard à ses enfants qu'il est temps pour lui de mourir. S'il néglige de le faire, les enfants après un délai prennent l'affaire en main. La famille tient conseil, un jour est fixé et l'on creuse la tombe. Le vieillard a le choix d'être étranglé ou enterré vif.

Cette coutume était si générale que, dans une ville peuplée de plusieurs centaines d'habitants, le capitaine Wilkes ne vit pas un homme ayant dépassé la quarantaine, toutes les personnes âgées ayant été enterrées.

L'Indien de l'Amérique du Nord, à ce que nous dit Schoolcraft, redoute fort peu la mort. « Il ne craint pas d'aller dans une terre dont il a entendu dire toute sa vie durant qu'elle abonde en récompenses sans punitions. » Nous savons que les Japonais se suicident pour les causes les plus futiles ; et l'on dit qu'en Chine un riche, s'il est condamné à mort, peut toujours acheter à peu de frais un substitut volontaire.

Les races inférieures, comme il a été dit plus haut, n'ont aucune idée de la création, et, même chez celles qui sont un peu plus avancées, cette notion est très incomplète.

Les Chipewyans croyaient que le monde avait d'abord existé sous la forme d'un globe d'eau, d'où le grand esprit fit surgir la terre. Les Lenni Lurape disent que Manitu au commencement nageait sur l'eau, et fit sortir la terre d'un grain de sable. Ensuite il tira d'un arbre un homme et une femme. Casalis constate que tous les indigènes « qu'il a interrogés sur ce sujet l'ont assuré qu'il ne leur était jamais venu à l'esprit que la terre et le ciel pussent être l'œuvre d'un être invisible. » Il en est de même des Hottentots.

Les Australiens n'avaient non plus aucune idée d'une création. Suivant la mythologie polynésienne, le ciel et la terre ont existé depuis le commencement. La dernière cependant avait été recouverte par l'eau, jusqu'à ce que Mavoe en eut retiré au moyen d'un hameçon enchanté la Nouvelle-Zélande. Les habitants de Tonga racontent une légende très analogue.

Le sanscrit n'a pas le mot de création, et aucune notion de ce genre n'apparaît ni dans le Rigvéda, ni dans le Zendavesta, ni dans Homère.

Nous ne pouvons aussi qu'être très frappés du fait que la prière est absente des formes inférieures de la religion. La prière nous semble presque une partie nécessaire de la religion. Mais elle entraîne évidemment une croyance en la bonté de Dieu, vérité qui ne se fait pas jour de bonne heure, comme nous l'avons vu.

Kolben dit des Hottentots : « C'est un fait des plus certains qu'ils n'adressent de prières à aucune de leurs divinités et ne disent jamais un mot à aucun mortel de la condition de

leurs âmes ou d'une vie future. La préparation à la mort, au sens spirituel, est une chose dont il ne m'ont jamais semblé avoir la moindre notion ! »

Les Mandingues, suivant Park, regardent la divinité comme « si éloignée et d'une nature si sublime qu'il est oiseux d'imaginer que les faibles supplications de misérables mortels puissent faire révoquer les décrets et changer les plans de la sagesse infaillible. » Ils paraissent cependant avoir en général peu de confiance en leurs propres vues ; ils affirmaient à Park, en réponse à ses questions sur la religion et l'immortalité de l'âme, « qu'aucun homme ne sait rien là-dessus. »

M. Prescott, dans les tribus indiennes de Schoolcraft, constate aussi que les Indiens de l'Amérique du Nord ne prient pas le Grand-Esprit.

La relation entre la morale et la religion nous occupera bientôt. Bornons-nous ici à remarquer que les divinités des races inférieures sont sujettes aux mêmes passions que l'homme, et que dans plusieurs cas elles sont des monstres d'iniquité, envisageant le crime avec indifférence tant que les sacrifices et les cérémonies religieuses en leur honneur ne sont pas négligés. Il résulte de là que chez aucune de ces races on ne rencontre la notion d'un être correspondant à Satan. En tant que leurs divinités sont méchantes, on peut les appeler ainsi ; mais si le caractère essentiel de Satan est celui de tentateur, une notion de ce genre ne peut naître avant que la morale se soit rattachée à la religion.

Nous avons essayé de retracer le développement graduel de la religion chez les races inférieures de l'humanité ; les croyances plus nobles se sont simplement superposées aux superstitions des religions inférieures, et ne les ont pas extirpées.

On peut dire qu'en l'absence de l'éducation, le christianisme lui-même ne préserve pas l'humanité de ces erreurs. « Pendant la dernière famine qui régna à Naples, le peuple chargea saint Janvier d'injures et d'invectives et lui déclara sans ambages que s'il ne lui procurait pas du blé à telle époque, il ne serait plus son saint. »

N'est-ce pas un cas du plus grossier fétichisme ? Ne savons-nous pas d'ailleurs que la croyance à la sorcellerie jusqu'à une date très récente était pour ainsi dire universelle même dans notre propre pays ?

Cette sombre superstition a fleuri en fait pendant des siècles dans les pays chrétiens et n'a été enfin déracinée qu'à la lumière de la science. Elle survit encore partout où la science n'a pas pénétré.

L'immense service que la science a ainsi rendu à la cause de la religion et de l'humanité, n'a pas été jusqu'ici suffisamment apprécié. La science est encore regardée par plusieurs personnes, parfaitement honorables, mais d'un esprit étroit, comme hostile à la vérité religieuse, tandis qu'en fait elle n'est opposée qu'à l'erreur religieuse. Il est incontestable que son influence s'est toujours fait sentir en opposition à ceux qui énoncent des affirmations contradictoires, sous prétexte de mystère, et à tout ce qui n'est pas conforme aux plus hautes conceptions de la puissance divine. Le temps approche toutefois où l'on reconnaîtra généralement que, loin qu'elle soit l'ennemie de la religion, celle-ci est impossible sans la science, et si nous considérons les divers aspects du christianisme tel qu'il est compris par différentes nations, nous verrons sans peine que la dignité et par conséquent la vérité de leurs croyances religieuses est en relation directe avec le degré de leurs connaissances et de leur initiation aux grandes lois physiques par lesquelles notre univers est gouverné.

Les relations que nous possédons sur le caractère des races sauvages sont à la fois contradictoires et insuffisantes. En certains cas des voyageurs ont exprimé péremptoirement des opinions qui ne reposaient évidemment pas sur des fondements assez solides. Ainsi l'infortuné La Pérouse qui passa un seul jour à l'île de Pâques exprime en ces termes son opinion sur les habitants : « Ils sont aussi corrompus que les circonstances où ils sont placés leur permettent de l'être. » D'autre part les insulaires Amis furent ainsi nommés par Cook à cause de la bienveillance et de l'hospitalité apparentes qu'ils lui témoignèrent. Cependant, comme nous le savons maintenant, cette amitié

n'était qu'hypocrisie. Le but des indigènes était de l'endormir dans une trompeuse sécurité, afin de s'emparer de son vaisseau et de massacrer l'équipage ; un accident heureux les empêcha seul de mettre ce dessein à exécution. Toutefois Cook n'eut jamais le plus léger soupçon de leur trahison ou du danger auquel il avait échappé. Dans quelques cas les récits de nos auteurs ne s'accordent pas entre eux. Ainsi M. Ellis dépeint les Taïtiens sous les couleurs les plus noires, disant que, nonobstant la douceur apparente de leur naturel et la vivacité enjouée de leur conversation, jamais peut-être aucune portion de la race humaine n'a été plongée plus avant dans la licence brutale et dans la dépravation morale. Cependant, à propos du même peuple et dans le même volume, l'auteur constate un ardent désir d'obtenir des Bibles : le jour de la distribution les indigènes arrivèrent de distances considérables, et « la place fut littéralement encombrée jusqu'à ce que tous les exemplaires eussent disparu. Et lorsque, pour en obtenir, ils faisaient des démarches dans nos propres maisons, nous avions peine à les modérer tant ils montraient d'empressement. » Dans de telles circonstances on ne peut être surpris que Cook et d'autres navigateurs aient trouvé en eux beaucoup à admirer aussi bien que beaucoup à condamner.

Les Kalmouks ont été aussi décrits d'une manière très différente par différents voyageurs. Pallas dit de leur caractère : « Il m'a paru infiniment meilleur que ne l'ont dépeint plusieurs de nos historiens voyageurs. Il est infiniment préférable à celui des autres peuples nomades. Les Kalmouks sont affables, hospitaliers et francs ; ils aiment à rendre service ; ils sont toujours gais et enjoués, ce qui les distingue des Kirguis, qui sont beaucoup plus flegmatiques. Telles sont leurs bonnes qualités ; voici les mauvaises. Ils sont sales, paresseux et fort rusés : ils abusent très souvent de ce dernier défaut. »

Mariner rend un compte excellent de la moralité des natifs de Tonga, et il nous fournit un de ces exemples où l'on voit la difficulté d'arriver à des idées exactes sur un pareil sujet, surtout lorsqu'il s'agit d'un peuple d'une race différente de la nôtre et dans un état différent de civilisation. Mariner les décrit

comme pieux et loyaux comme parents affectueux, enfants obéissants, bons maris, épouses modestes et fidèles, et amis sincères. Toutefois, d'un autre côté, ils semblent avoir peu de sentiments moraux. Ils n'ont pas de mots pour la justice ou l'injustice, la cruauté ou l'humanité. « Il est des circonstances où le vol, la vengeance, le rapt et le meurtre ne sont pas considérés comme des crimes. » Ils n'ont aucune idée de récompenses et de châtiments à venir. Ils ne voient point de mal à s'emparer d'un vaisseau par trahison et à en massacrer l'équipage. Les hommes étaient cruels, perfides et vindicatifs. Les mariages étaient rompus selon le caprice du mari, et, sauf pour les femmes mariées, la chasteté n'était pas regardée comme une vertu, bien qu'on trouvât inconvenant chez une femme de changer fréquemment d'amant. Et pourtant on nous assure que, tout considéré, un système si opposé à nos idées ne produisait aucun mauvais résultat ostensible. Les femmes étaient de bonnes et tendres mères, les enfants, l'objet de beaucoup de sollicitude. Les deux sexes paraissaient être satisfaits et heureux dans leurs rapports mutuels, et « quant aux querelles domestiques il n'en était que bien rarement question. » Leur complot contre le capitaine Cook ne doit point nous les faire juger trop sévèrement, puisque même dans l'Europe septentrionale, les épaves des naufrages ont été longtemps regardées comme étant de bonne prise, aucun lien civil ou domestique ne reliant les étrangers aux indigènes, et les idées de droit naturel n'ayant pas encore acquis un certain développement.

Enfin si à toutes ces difficultés nous ajoutons celle de la langue, nous ne serons pas étonnés que le caractère des races sauvages ait été décrit si diversement par les voyageurs. Nous savons tous combien il est difficile de juger un individu; combien ne l'est-il pas davantage de juger une nation !

Tout bien considéré, nous pouvons admettre que la vie et la propriété sont beaucoup moins garanties dans les communautés sauvages que dans les sociétés civilisées; et bien que la culpabilité d'un meurtre ou d'un vol puisse varier avec les circonstances, le résultat est le même pour celui qui en est la victime.

A en croire M. Galbraith, qui a passé chez eux plusieurs années comme agent indien, les Sioux (Amérique du Nord) sont barbares et excessivement superstitieux. Ils appellent vertus la plupart des vices, et le jeune Indien s'habitue dès l'enfance à regarder le meurtre comme la première des vertus. A Taïti les missionnaires ont estimé que « les deux tiers des enfants, au moins, étaient tués par leurs parents. »

M. Wallace soutient que les sauvages observent leur simple code de morale pour le moins aussi bien que nous ; mais si ce simple code de morale permet le vol ou l'assassinat, c'est, si l'on veut, une sorte d'excuse pour le coupable, ce n'est pas une consolation pour la victime. Dans le chapitre qui termine son intéressant ouvrage sur l'Archipel malais, le même auteur avance l'opinion que, tandis que les sociétés civilisées « ont laissé bien loin derrière elles l'état sauvage en fait de progrès intellectuels, elles n'ont pas progressé également en moralité. » Il va même jusqu'à dire que dans un état social parfait « chaque homme aurait une organisation intellectuelle assez bien équilibrée pour comprendre la loi morale dans tous ses détails, et n'aurait pas besoin d'autres motifs pour obéir à cette loi que les libres mouvements de sa propre nature. Or, il est très remarquable que chez les peuples d'une civilisation très arriérée nous trouvons quelque chose qui se rapproche d'un état social de ce genre ; » et il ajoute : « ce n'est pas trop s'avancer que de dire que la masse de nos populations n'a pas fait un pas au delà du code moral des sauvages et dans bien des cas est restée en arrière. »

Loin d'admettre la vérité de cette assertion, nous serions plutôt disposé à dire que l'homme a peut être plus progressé moralement qu'intellectuellement ou matériellement ; car tandis que même les sauvages, placés au plus bas degré de l'échelle, ne sont pas sans avoir fait quelques acquisitions dans la sphère matérielle et dans celle de l'intelligence, ils sont presque entièrement dépourvus de sens moral ; c'est du moins ainsi que la chose nous apparaît, bien que nous ne nous dissimulions pas que l'opinion contraire a rallié plusieurs autorités éminentes.

Lord Kames affirme comme un fait incontestable que chaque

individu est doué d'une faculté plus ou moins distincte de discerner le bien et le mal ; et ayant reconnu que des peuples différents se placent à des points de vue différents relativement à la morale, il est conduit à la remarque suivante : « Ces faits ne tendent pas à établir la non-réalité d'un sens moral commun à tous ; ils prouvent seulement que ce sens n'a pas été également parfait dans tous les temps, ni dans tous les pays. »

Hume a exprimé la même opinion en des termes très nets : « Quel que soit le degré d'insensibilité d'un homme, dit-il, il doit être souvent affecté par les images du juste et de l'injuste, et les préjugés les plus tenaces ne peuvent l'empêcher d'observer que d'autres sont susceptibles d'impressions semblables. » Il a même soutenu que ceux qui ont nié la réalité des distinctions morales, peuvent être assimilés aux chicaneurs de mauvaise foi ; il n'est pas concevable qu'une créature humaine quelconque puisse admettre sérieusement que tous les caractères et tous les actes aient les mêmes titres à l'affection et à l'estime de chacun. »

M. Wallace trace un tableau séduisant de quelques petites communautés sauvages qu'il a visitées. « Chaque homme, dit-il, respecte scrupuleusement les droits de son semblable, et jamais ou à peu près une infraction quelconque à ces droits n'est commise. Dans une telle communauté tous sont à peu près égaux. On n'y connaît pas ces nombreuses distinctions de l'homme instruit et de l'ignorant, du riche et du pauvre, du maître et du serviteur, qui sont le produit de notre civilisation ; on y chercherait vainement cette division du travail, portée si loin chez nous, qui, en accroissant la richesse, produit aussi le conflit des intérêts ; on n'y aperçoit pas cette concurrence et cette lutte sans trêve pour l'existence ou pour la richesse, que la population des pays civilisés crée inévitablement. » Mais cela prouve-t-il un état moral bien relevé ? cela prouve-t-il même que les sauvages aient un sens moral quelconque ? Non assurément. S'il en était ainsi, nous devrions pour les mêmes raisons faire honneur aux freux et aux abeilles et à la plupart des autres animaux vivant en société d'un état moral supérieur à celui de l'homme civilisé.

En outre dans les petites communautés, tous les membres sont parents ou alliés les uns des autres, et l'affection de la famille revêt l'apparence de la vertu. Mais bien que l'amour filial et la tendresse paternelle présentent un aspect très moral, ces sentiments ont une origine totalement différente et un caractère distinct du sentiment moral proprement dit. Nous n'attribuons pas généralement les sentimens moraux aux quadrupèdes et aux oiseaux; cependant il n'existe peut-être pas d'affection plus forte que celle de la mère pour sa progéniture; elle se soumettra à tous les sacrifices pour son bien-être et combattra contre n'importe quel ennemi pour la protéger.

Si les voyageurs ont très souvent confondu les affections de famille et le sentiment moral, il existe pourtant des témoignages directs qui semblent montrer que la condition morale des sauvages est réellement beaucoup au-dessous de ce qu'on a supposé généralement.

Ainsi M. Dove dit des Tasmaniens qu'ils étaient entièrement sans « idées ni impressions morales d'aucune sorte. » « La conscience, dit Burton, n'existe pas dans l'Afrique orientale, et le terme de repentir exprime le regret d'avoir manqué des occasions de crime mortel. Le vol constitue l'homme honorable, le meurtre, surtout le meurtre de minuit, qui est le plus atroce, fait le héros. »

Les nègres de Yoruba, sur la côte occidentale de l'Afrique, suivant le même auteur, « sont avides, cruels et manquent totalement de ce que l'homme civilisé appelle conscience; » cependant il est juste d'ajouter que d'autres indications de Burton relativement à cette même tribu semblent opposées à l'appréciation que nous venons de citer.

M. Neighbors constate que chez les Comanches du Texas « aucune action individuelle n'est qualifiée de crime, mais que chacun agit pour lui-même d'après son propre jugement, à moins que quelque pouvoir supérieur, celui par exemple d'un chef populaire, n'exerce sur lui son autorité. Les Comanches croient que lorsqu'ils ont été créés, le Grand-Esprit leur a donné le privilége d'user librement et sans contrainte de leurs facultés individuelles. »

La vérité est qu'il est difficile de citer un seul exemple qui montre chez les sauvages quelque symptôme de remords. Il est constant que, si l'on fait abstraction des races très avancées, la religion ne présente pas un aspect moral et n'a pas d'influence morale. Les divinités sont presque toujours méchantes. Dans le Fidji « les noms des dieux expriment leurs caractères. Ainsi Tunambanga est l'adultère, Ndauthina enlève de nuit ou à la lumière des torches des femmes belles et de haut rang. Kumbunavanua est le tapageur; Mbatimona le mangeur de cerveaux et une légion d'autres divinités de la même sorte. Le caractère des dieux grecs nous est familier, et il n'était rien moins que moral. Certainement des êtres pareils ne devaient pas récompenser le bien, ou punir le mal. Il n'est donc pas surprenant que Socrate vit peu de rapports entre la morale et la religion, ou qu'Aristote séparât complétement la morale de la théologie. Nous n'avons pas lieu non plus de nous étonner si, lorsque la croyance à un état futur commence à pénétrer dans un esprit non civilisé, elle ne soit pas associée de prime abord à l'idée de punition ou de récompense.

Les nègres de la Guinée « n'ont aucune idée de récompenses ou de châtiments à venir pour les actions bonnes ou mauvaises de leur vie passée. » D'autres races nègres cependant ont sur ce sujet des idées plus avancées. Les Taïtiens croient à l'immortalité de l'âme ou au moins à son existence dans un état de séparation ; ils croient aussi qu'il y a deux régions offrant différents degrés de bonheur, quelque peu analogues à notre ciel et à notre enfer ; ils appellent la région supérieure *Tavirua l'erai,* l'autre *Tiahoboo.* Ils n'y voient pas cependant des lieux de récompense et de punition, mais des demeures pour les différentes classes : le premier est le séjour réservé à leurs chefs et aux principaux de leur peuple, le second celui des individus de rang inférieur, car ils ne supposent pas que la conduite terrestre des hommes modifie le moins du monde leur état futur ou soit même le moins du monde connue de leurs divinités. Aussi leur religion, si elle n'a pas d'influenee sur leur moralité, est au moins désintéressée ; et l'expression de leur adoration et de leur respect, qu'elle consiste en actes ou en paroles, n'est ins-

pirée que par un humble sentiment de leur propre infériorité, et de l'excellence ineffable de la perfection divine.

Williams nous apprend qu'au jugement des Fidjiens les « offenses sont graves ou légères suivant le rang de l'offenseur. Le meurtre commis par un chef est moins odieux qu'un larcin de peu d'importance fait par un homme de rang inférieur. Les seuls crimes jugés sérieux sont les suivants : le vol, l'adultère, l'abduction, la sorcellerie, l'incendie, la violation d'un tabu, l'irrévérence envers un chef et la trahison ; » et l'auteur témoigne ailleurs que les Fidjiens, tout en croyant à une existence future, « en excluent l'idée de toute rétribution morale sous la forme de récompense ou de punition. » Les habitants de Sumatra, suivant Marsden, « avaient quelque idée d'une vie à venir, mais non dans le sens d'un état de rétribution ; ils voyaient dans l'immortalité plutôt le lot de l'homme riche que celui de l'homme bon. Je me rappelle qu'un habitant de l'une des îles situées plus à l'est, me fit avec beaucoup de simplicité la remarque que les grands seuls allaient au ciel : comment les pauvres gens pourraient-ils y être admis ? »

Chez les Mexicains et les Péruviens aussi la religion était totalement indépendante de considérations morales, et dans quelques autres parties de l'Amérique, l'état futur est supposé dépendre non de la conduite, mais du rang.

En fait, nous pensons qu'on peut dire des races inférieures que la notion du bien et du juste leur fait défaut, quoiqu'elles soient familiarisées avec l'idée de la loi. Cela conduit à quelques résultats qui, pour être singuliers, ne s'en expliquent pas moins.

Ainsi, à Jenna et dans les districts avoisinants, s'il advient qu'une ville soit privée de son chef, les habitants ne reconnaissent plus de loi ; l'anarchie, les désordres et la confusion prennent aussitôt le dessus, et jusqu'à ce qu'un successeur soit élu, il y a cessation complète de travail. Les plus forts oppriment les faibles, et commettent toute espèce de crimes sans être justiciables d'aucun tribunal.

L'auteur du travail que nous analysons avoue que la pensée qu'il existe des races d'hommes dénuées à ce point de sentiment

moral, était entièrement opposée aux idées préconçues avec lesquelles il avait abordé l'étude de la vie sauvage, et qu'il n'est arrivé à cette conviction qu'à la longue, par de lents degrés, et même à contre-cœur.

Somme toute il lui semble que les sentiments moraux deviennent plus profonds en proportion du développement graduel d'une race.

Dans les phases primitives du règne de la loi, il n'est jamais tenu compte du motif, et ce fait montre combien peu la moralité avait d'empire jusque dans des communautés qui avaient fait des progrès considérables. Certains exemples souvent cités pour mettre en lumière le contraste que présentent entre elles les idées sur la vertu qui ont cours chez les différentes races, semblent prouver l'absence plutôt que la perversion du sentiment en question.

M. Lubbock déclare ne pouvoir admettre, par exemple, que le vol et le meurtre aient jamais été regardés comme des vertus. Dans un état barbare ils étaient, on n'en peut douter, des moyens de se distinguer, et, en l'absence des sentiments moraux, ils n'excitaient pas de réprobation. Mais comment concevoir que des actes de cette nature, alors même qu'ils pussent provoquer un sentiment de respect et même d'admiration, fussent estimés bons? Dans l'esprit des Grecs la duplicité d'Ulysse était un élément de sa grandeur; elle n'était pas pour cela une vertu en elle-même.

Quelle est donc l'origine du sentiment moral? Quelques-uns le considèrent comme intuitif, comme un instinct originel implanté dans l'esprit humain. Herbert Spencer, au contraire, affirme que les « intuitions morales sont le résultat d'expériences accumulées d'utilité; ayant été graduellement organisées et héritées, elle en sont venues à être totalement indépendantes de l'expérience consciente. De la même manière que l'intuition de l'espace dont tout individu vivant est en possession, est dérivée des expériences organisées et consolidées de tous les individus antérieurs, qui lui ont légué leur organisation nerveuse lentement développée, et que n'ayant besoin que d'être précisée et complétée par des expériences personnelles, elle est

devenue dans la pratique une forme de pensée en apparence tout à fait indépendante de l'expérience, ainsi les expériences d'utilité, organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par une transmission et une accumulation continues, sont devenues en nous certaines facultés d'intuition morale, certaines émotions correspondant à une conduite bonne ou mauvaise, et n'ont plus de base apparente dans les expériences individuelles d'utilité. » Nous ne pouvons entièrement souscrire ni à l'une ni à l'autre de ces théories.

D'un côté, en effet, les sentiments moraux sont maintenant intuitifs, sans aucun doute, mais si les races sauvages inférieures ne les ont pas, ils ne peuvent pas avoir été intuitifs à l'origine et il est impossible de les envisager comme naturels à l'homme. D'un autre côté, tout en convenant parfaitement avec M. Spencer qu' « il s'est développé et se développe encore dans la race certaines intuitions morales fondamentales, » nous éprouvons avec M. Hutton une grande difficulté à concevoir comment, suivant les termes de M. Spencer, « ces intuitions morales sont les résultats des expériences d'utilité accumulées, » c'est-à-dire de l'expérience de ce qui est utile à l'individu. Il est bien évident que des sentiments agissant sur des générations successives pourraient en produire une conviction toujours plus profonde, mais nous ne parvenons pas à concevoir comment un pareil fait expliquerait la différence entre le juste et l'utile.

« L'honnêteté, dit M. Hutton, doit certainement avoir été associée par nos ancêtres à des conséquences malheureuses aussi bien qu'à des conséquences heureuses, et la malhonnêteté était dans l'ancienne Grèce ouvertement et positivement associée à des conséquences heureuses. Ainsi les associations formées lentement, selon M. Spencer, en faveur de l'honnêteté, n'ont dû être, en fait, qu'une prédominance d'association dans un sens. »

Mais il y a encore ceci à considérer : c'est que, si leur propre honnêteté était « associée par nos ancêtres avec des consé-

quences malheureuses aussi bien qu'avec des conséquences heureuses » pour eux-mêmes, l'honnêteté d'autrui ne pouvait sûrement avoir que des conséquences heureuses. Ainsi, tandis qu'on ne s'aperçoit que « l'honnêteté est la meilleure politique, selon M. Hutton, que longtemps après l'énonciation de son caractère sacré comme devoir, » l'honnêteté fut reconnue pour être une vertu aussitôt que les hommes attribuèrent à un devoir quelconque un caractère sacré.

Du jour où les états et les individus se lièrent par des conventions ce fut l'intérêt manifeste de chacun que les autres fussent honnêtes. Tout manquement à cet égard devait naturellement être condamné par celui qui en était victime. C'est précisément parce que l'honnêteté amène quelquefois des conséquences malheureuses qu'elle est regardée comme une vertu. Si elle avait toujours valu des avantages immédiats à toutes les parties intéressées, elle aurait été rangée au nombre des choses utiles, non des choses justes ; l'élément essentiel qui en fait une vertu lui aurait fait défaut.

Prenons encore pour exemple le respect pour la vieillesse. Nous trouvons jusqu'en Australie des lois, s'il est possible de les appeler ainsi, attribuant aux vieillards ce qu'il y a de meilleur en tout. Naturellement les vieillards ne perdent aucune occasion de graver ces injonctions dans l'esprit des jeunes gens ; ils louent ceux qui s'y conforment et condamnent ceux qui leur résistent. Aussi la coutume est-elle strictement observée. Nous ne dirons pas que cette coutume se présente d'elle-même à l'esprit australien, comme un devoir sacré, mais nous pouvons croire que dans le cours du temps elle sera arrivée à être envisagée sous ce point de vue.

En effet, quand une race eut fait quelque progrès dans le sens du développement intellectuel, on dut certainement s'apercevoir d'une différence entre les actes recommandés au nom de quelque avantage qui en était le résultat immédiat, et ceux qui étaient prescrits pour quelque autre raison. De là dut naître l'idée de *droit* et de *devoir*, en tant que distincte de celle de l'utilité pure.

Combien nos notions de ce qui est droit dépendent plus

des leçons que nous recevons étant jeunes que d'idées héréditaires, c'est ce qui ressort avec évidence des différences que présentent les codes de morale qui sont en vigueur dans les contrées mêmes que nous habitons.

Nous pouvons aller plus loin et dire que, chez le même individu, on peut souvent rencontrer deux systèmes contradictoires, associés ou juxtaposés en dépit de leur incompatibilité. Ainsi le code chrétien et le code ordinaire de l'honneur semblent opposés à certains égards, et cependant la grande majorité adhère ou croit adhérer à l'un et à l'autre. Enfin, on peut observer que chez nous-mêmes la religion et la morale sont intimement associées, quoique le caractère sacré, qui fait partie intégrante de notre conception du devoir, n'ait pas pu lui appartenir avant que la religion ne fût devenue morale. Or pour que cette transformation s'effectuât, il a fallu qu'on en vînt à considérer les divinités comme des êtres bienfaisants. Cette conception nouvelle admise, il s'en suivit naturellement que les dieux furent supposés regarder avec approbation tout ce qui tendait à l'avantage de leurs adorateurs, et condamner tous les actes d'un caractère opposé. Ce pas en avant fut un immense bienfait pour l'humanité, puisque la crainte des puissances invisibles qui, jusqu'alors n'avait produit que des cérémonies et des sacrifices, investissait tout d'un coup les sentiments moraux d'un caractère auguste, et par suite d'une force qu'ils n'avaient pas encore possédée.

Il semble donc que l'autorité fut l'origine, et l'utilité, quoique dans un autre sens que l'entend M. Spencer, le critère de la vertu. Cependant M. Hutton affirme que certainement, dans les temps où nous sommes, « une loi élémentaire devrait être aussi profondément gravée dans l'esprit des hommes et entrée dans la pratique que la loi géométrique qui statue qu'une ligne droite est le chemin le plus court entre deux points. Or quelle est la loi morale dont on puisse dire cela ? »

Nous ne voyons pas que cela soit nécessaire. Un enfant dont les parents appartiennent à deux nations différentes, ayant des codes moraux différents, aurait, croyons-nous, un sentiment moral profond tout en manquant d'idées bien arrêtées quant à

des devoirs moraux particuliers; et telle est en réalité notre condition. Nos ancêtres ont eu pendant plusieurs générations un sentiment que certaines actions étaient bonnes, et d'autres mauvaises; mais à des époques différentes ils ont eu des codes de morale très différents. Il suit de là que nous avons un sentiment moral bien enraciné, et que cependant, comme peuvent s'en convaincre tous ceux qui ont des enfants, nous n'avons pas un code de morale bien déterminé. Les enfants ont un sentiment profond du bien et du mal, mais ils ne possèdent pas pour cela une conviction intuitive ou déterminée qui leur signale quelles actions sont justes et quelles actions sont injustes.

PHILIPPE ROGET.

LES CONDITIONS D'UNE VIE DE JÉSUS

PAR

W. KRUGER-WELTHUSEN [1]

Une vie de Jésus n'est autre chose qu'une biographie basée sur des manifestations et des faits historiques. Quoiqu'une pareille biographie soit de la plus haute importance pour les chrétiens, qui professent trouver dans les paroles du Sauveur la source et la pierre de touche de la vérité religieuse, c'est la branche la plus récente de la théologie, elle ne remonte guère qu'à un siècle. Cela tient à ce qu'il a fallu, en tout premier lieu, conquérir, au milieu de longs et rudes combats, le terrain ferme sur lequel pouvait s'élever une pareille biographie. Aussi longtemps que l'humanité du Christ n'était pas prise au sérieux et que les évangiles n'étaient pas considérés comme des documents historiques, il ne pouvait être question d'écrire une vie de Jésus. La réformation, il est vrai, réagit à cet égard contre le point de vue du catholicisme, mais la théologie du XVIe siècle ne tarda pas de se rapprocher de la christologie ancienne au point de rendre toute différence insaisissable. De plus l'ancienne manière de concevoir les évangiles faisait supposer qu'il suffisait d'harmoniser les données diverses qu'ils présentent, pour obtenir une biographie de Jésus à tous égards satisfaisante. Ces harmonies rendirent un service tout autre

[1] *Das Leben Jesu*, von W. Krüger-Welthusen. Elberfeld 1872. Un volume in-8 de VI et 271 pages.

que celui qu'elles avaient en vue : elles mirent au jour les différences qui séparaient les divers évangiles.

Les attaques des déistes anglais, celles des représentants du XVIIIe siècle allemand (Aufklärung) conduisirent à concevoir les évangiles, non pas comme des récits et des faits historiques, mais comme des enseignements présentés sous forme imagée et allégorique (explication naturelle des miracles), ou comme une poésie, produit inconscient de l'enthousiasme apostolique (base de la théorie des mythes). L'explication des *Fragments de Wolfenbuttel* qui ne voyait dans nos évangiles qu'un fruit de la fraude et de la tromperie, scandalisa et rencontra peu d'adhérents. Le respect pour le Seigneur était trop profondément enraciné dans le cœur du peuple allemand, la prétention de rendre compte du christianisme au moyen d'une fraude était trop absurde pour que cette théorie pût aboutir. La *Messiade* de Klopstock, la *Vie de Jésus* de J.-J. Hess en triomphèrent aisément.

A partir de ce moment, tous les biographes s'efforcent d'élaguer l'élément surnaturel de la vie de Jésus. Il suffit pour cela de marcher résolûment dans la voie déjà ouverte par les déistes anglais. Le célèbre Paulus, tout en maintenant le caractère historique des documents évangéliques, réussit à les purifier de leurs miracles, au moyen d'une exégèse ingénieuse. On a mal compris le langage des narrateurs, ou bien on a omis quelque circonstance importante qui explique tout naturellement. Ainsi ce n'est pas sur la mer que Jésus a marché, mais à côté, sur le rivage qui la dominait. Jésus avait à sa disposition certains moyens médicaux dont les narrateurs n'ont tenu nul compte. Quand il faut convenir que les auteurs sacrés ont bien eu l'intention de rapporter des faits miraculeux, cela tient à ce que les témoins ont mal vu et mal apprécié. Ainsi, tandis que Jésus s'entretient avec deux amis intimes, un rayon du soleil couchant les enveloppe tout à coup, ce qui suffit pour donner lieu au récit de la transfiguration. L'expédient de l'accommodation vient s'ajouter à tous ceux qui précèdent. Jésus lui-même ne croit ni aux anges, ni aux démons ; s'il en parle, c'est pour se conformer aux préjugés régnants.

Paulus vécut assez longtemps pour voir cette exégèse qui avait fait fortune pendant une vingtaine d'années, disparaître sous les coups redoublés du sarcasme et du ridicule. Les théologiens qui ne purent se décider à admettre l'élément surnaturel, eurent alors recours à la théorie des mythes, qui avait d'abord été mise en avant par l'Anglais Chubb. Ne trouve-t-on pas des fables du même genre à l'origine de tous les peuples et de toutes les religions? Autour de chaque grand personnage historique, il se forme une auréole de ce genre, dont le noyau est fourni par un petit nombre de vérités et de faits historiques. Tandis que la plupart des théologiens n'admettaient des mythes que dans quelques portions de l'Ecriture, Strauss se rendit célèbre en appliquant systématiquement cette interprétation à l'ensemble. C'est l'Ancien Testament qui doit avoir fourni les éléments de cette abondante végétation mythologique, recouvrant les quelques faits historiques qui constituent la vie de Jésus. On éprouva le besoin de faire réaliser d'une manière plus complète et plus sainte par le Messie tout ce que les prophètes avaient dit et fait.

Le côté faible de l'attaque de Strauss était qu'il laissait presque entièrement de côté tous les problèmes préliminaires se rapportant à l'époque de la formation de nos évangiles et de leurs auteurs. Le manque de sens historique éclate plus ouvertement encore lorsqu'après avoir établi que le Christ des évangiles et de l'église n'est pas celui de l'histoire, Strauss néglige de montrer ce que ce dernier a été. Il faut cependant que le fondateur de l'église ait été plus qu'un homme ordinaire; soit parce que ce n'est qu'autour des grands personnages qu'il se forme un cycle de mythes, soit parce que les individus sont les plus importants facteurs de l'histoire, nouveau fait que le hégélianisme de Strauss ne lui permettait pas d'admettre. Strauss paraît avoir eu conscience de cette lacune, lorsque, dans la troisième édition de son ouvrage, il présente Jésus comme un génie religieux qui ne pourra plus jamais être dépassé.

Mais tout cela ne nous donnait pas encore une vie de Jésus positive. Avant d'en venir là il fallait d'abord que le problème de l'origine des évangiles eût trouvé sa solution et ensuite qu'on

se fût suffisamment rendu compte de l'essence de la foi chrétienne, ce qui permettrait d'arriver à des conclusions sur son origine et sur la haute dignité du fondateur.

Schleiermacher se chargea de faire subir à la théologie la transformation exigée par les circonstances nouvelles. Le nouveau réformateur avait déjà propagé une notion de la religion en général et du christianisme en particulier, qui le distinguait fort avantageusement de Strauss. Remettant en honneur le point de vue du seizième siècle, Schleiermacher insiste sur l'indépendance et la certitude intérieure de la foi, en opposition à un point de vue tout extérieur qui ne sait voir en elle que la disposition à tenir une chose pour vraie, ou une conviction obtenue au moyen du raisonnement. Il insiste en même temps sur le caractère rationnel de la foi et il en expose le contenu avec un art admirable. La foi chrétienne est pour lui un fait d'origine divine ; le rétablissement de la communion entre Dieu et l'homme, l'entrée dans un état de félicité et de jouissance, succédant à une condition malheureuse. Ce changement est résulté de l'avénement de Christ, chez lequel la conscience de Dieu est arrivée au plus haut degré d'intensité, de sorte que Dieu a été réellement en lui, autant que le comportait la réceptivité de la nature humaine. En qualité de type de l'humanité, Christ occupe le centre de l'histoire. L'homme qui se donne à lui, plein de confiance, reçoit son esprit, sa vie, pour participer à sa sainteté et à son bonheur.

Conformément à cette conception de la personne du Sauveur, Schleiermacher s'attache, dans sa *Vie de Jésus*, à mettre en saillie précisément ce côté religieux entièrement négligé par Strauss. D'autre part, il maintient fermement que c'est en respectant les formes et les lois du développement humain que cet élément divin s'est manifesté en Christ. Le grand mérite de Schleiermacher c'est d'avoir insisté sur la nécessité de concevoir tout à fait humainement ce qui constituait le contenu divin de la vie de Jésus. C'était l'unique moyen de répondre du même coup aux besoins de la foi et aux exigences de la science.

Tout en dégageant ce grand problème avec une clarté par-

faite, Schleiermacher ne l'a pas résolu d'une manière satisfaisante. Il a le tort de ne voir dans la conscience du divin que le sentiment de l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Il ne montre pas comment et dans quelles conditions la personnalité de Jésus s'est développée ; de quelle manière il en est venu à acquérir conscience de ses rapports particuliers avec Dieu. Schleiermacher convient sans doute que la conscience de l'habitation de Dieu en Jésus s'est développée d'une façon tout à fait humaine, en partant de l'hypothèse d'une force qui lui aurait été primitivement communiquée ; mais il ne s'explique clairement ni sur la nature de cette force, ni sur son origine historique, ni sur les matériaux qui doivent avoir servi à la développer. Toutes ces lacunes proviennent du fait que Schleiermacher n'a pas su rendre justice à la vie religieuse dont l'Ancien Testament nous présente les documents. C'est dans cette portion des Ecritures que sont déposés les germes du développement subséquent ; c'est là qu'il faut chercher toutes les racines de la vie de Jésus. Faute de s'en être aperçu, Schleiermacher a dû laisser dans l'ombre ce qui constitue le noyau le plus intime de la personnalité du Sauveur, sa conscience du divin vraiment créatrice. S'il s'était rendu compte de l'action de Dieu sur les hommes de l'ancienne alliance, et du développement de la conscience de Dieu antérieurement à la venue, Schleiermacher n'aurait pas seulement mieux compris l'élément divin en Christ, mais il s'en serait représenté l'apparition en lui comme ayant eu lieu d'une manière tout à fait historique et en se rattachant, de la façon la plus intime, à la vie tout entière du peuple d'Israël.

Hase, dans sa *Vie de Jésus*, s'est borné presque exclusivement à reproduire le point de vue de Schleiermacher. Sans être disciple de ce dernier théologien, Néander, dans sa *Vie de Jésus*, s'appuie sur l'ouvrage de son prédécesseur. En opposition à la théorie des mythes de Strauss, il maintient le caractère historique des récits évangéliques. Tout en concédant des erreurs de détail, il n'admet pas, comme Schleiermacher, l'inauthenticité de sections entières de l'histoire évangélique. Par manque de critique, Néander retombe ici dans l'ancien point

de vue. Sa conception de la personne de Christ se rapproche aussi de celle de l'église, quoique, à bien des égards, elle rappelle la christologie de Schleiermacher. Lange s'éloigne encore davantage du point de vue de ce dernier théologien. Il prétend non-seulement que la vie divino-humaine a fait son apparition en Christ, mais que l'esprit de Christ vit et règne dans tous les plus petits détails des récits évangéliques.

En dépit de tous les grands services que Néander et Lange ont rendus, ce qui résulte de plus clair de leurs ouvrages, c'est qu'en suivant la voie qu'ils ont choisie, il ne peut être question d'arriver à concilier les exigences de la foi et celles de la science. Ewald a déjà mieux réussi. Tout en se rattachant à Schleiermacher, il s'en distingue fort avantageusement lorsqu'il reconnaît en Jésus-Christ, fondateur et exposant de la religion parfaite, le plus beau résultat, le fruit parvenu à complète maturité, de toute l'ancienne alliance. Il est manifeste que pour comprendre la personne du Sauveur comme fait historique et vraiment humain, il faut se garder de l'arracher au milieu historique dans lequel il a fait son apparition. Aussi est-ce bien dans cette direction qu'on cherche depuis quelques années.

La seconde condition à remplir pour arriver à donner un tableau historique de la vie de Jésus, c'était de résoudre les problèmes difficiles se rapportant à nos évangiles. Encore ici Schleiermacher ouvrit la voie par un écrit sur l'évangile de Luc, qui fit époque. Il établit que nos trois évangiles auraient eu pour base une tradition orale, se divisant en deux courants, celle de Galilée et celle de Judée. Cette tradition aurait en tout premier lieu été fixée au moyen de la mise par écrit de certaines de ses parties appelées *diégèses,* qui auraient servi à ménager la transition entre la tradition orale et nos évangiles actuels. Les auteurs de ces dernièrs ont réuni et retravaillé les matériaux qui existaient. Le quatrième évangile, que Schleiermacher attribue à l'apôtre dont il porte le nom, émane seul d'un témoin oculaire et auriculaire. Toutefois ces documents méritent créance pour l'ensemble, bien que le manque de mémoire, le besoin de voir partout des miracles et l'étroitesse des vues puissent avoir affecté la tradition. En opposition à Strauss,

Weiss maintient que l'évangile de Marc, compagnon de saint Pierre, est très ancien et digne de foi. Schweizer, disciple distingué de Schleiermacher, divise le quatrième évangile en deux portions, dont la plus grande est authentique, tandis qu'il repousse quelques interpolations, le miracle de Cana, la guérison de Capernaum, la multiplication des pains, comme interrompant le cours de l'exposition, en exagérant l'importance des miracles contrairement à l'esprit de cet évangile, et appartenant à la tradition de Galilée.

Le chef de l'école de Tubingue, Baur, poussa plus loin encore la critique des évangiles. Tout en niant avec Strauss la présence d'un élément surnaturel, il confesse que son émule s'est borné à affirmer l'origine tardive de nos évangiles, mais qu'il ne l'a pas prouvée. Toute l'activité de l'école de Tubingue n'a eu qu'un but unique : prendre, à la suite d'un siége en règle, la forteresse dont Strauss avait prétendu s'emparer d'un coup de main. L'antithèse fort accusée des judéo-chrétiens et des chrétiens d'entre les gentils, qui ne disparut qu'après la mort de Paul, lui sert de clef pour tout expliquer. Tous nos écrits du Nouveau Testament ne seraient que les documents des diverses tentatives qui furent faites pour arriver à concilier les deux partis en présence. Après la seconde moitié du IIe siècle, l'église catholique, ayant pour principe la foi et les œuvres, serait née de la conciliation des tendances diverses. Pour comprendre nos évangiles, il faut se rendre compte de la tendance spéciale que chacun d'eux veut faire prévaloir. Matthieu représente le judéo-christianisme ; Luc, le paulinisme, les deux avec modération ; Marc est neutre, tandis que dans le quatrième évangile nous apparaît la gnose qui avait eu son point de départ dans l'apôtre saint Paul. Matthieu aurait été composé vers 130, Luc vingt ans plus tard, Jean seulement après l'an 150. On gagne ainsi le temps nécessaire pour la formation de tout un cycle de mythes.

Néanmoins d'autres conséquences de cette critique ne devaient pas tarder à renverser la théorie mythique de Strauss, qu'il s'agissait d'abord de justifier. La plupart des meilleurs disciples de Baur se plaisent à reconnaître aujourd'hui que

leur maître est allé trop loin. Ils se croient obligés de rapprocher la date de la composition des évangiles des événements qu'ils rapportent. D'après Hilgenfeld, l'évangile de saint Matthieu, sous sa forme actuelle, aurait été rédigé avant l'an 80. S'il faut en croire Holtzmann et Keim, la rédaction de ce même évangile serait antérieure à la destruction de Jérusalem et remonterait à l'an 66. Tandis que, d'après Keim, l'évangile de Marc aurait été rédigé encore avant la fin du premier siècle, Volkmar qui, à d'autres égards, représente l'extrême gauche de l'école de Tubingue, le fait remonter à l'an 80. Si d'après Baur, Luc n'aurait dû être composé que vers la moitié du second siècle, Zeller place sa rédaction vingt ans, Volkmar cinquante, Kœstlin et Keim soixante ans plus tôt. Ce dernier théologien fait même remonter la rédaction du quatrième évangile aux premières dix années du second siècle.

De pareils résultats sont fort compromettants pour la théorie des mythes. Aussi Strauss, qui avait d'abord vu cette critique d'un œil si favorable, lui a-t-il reproché d'avoir poussé en herbe, et, dans sa seconde *Vie de Jésus*, il fait jouer un plus grand rôle à la poésie consciente et intentionnelle. Il est certain qu'on ne peut comprendre comment, d'une manière inconsciente et sans but aucun, on en serait venu à composer et à propager des écrits représentant Jésus-Christ sous un jour complétement faux et cela à une date où au moins des disciples des apôtres, ou même peut-être quelques-uns de ces derniers vivaient encore, à une époque donc où l'image vraie de Christ pouvait et devait subsister dans le souvenir vivant des fidèles. Les témoins de la vie de Jésus, alors qu'ils savaient parfaitement à quoi s'en tenir, auraient eu recours à des compositions poétiques sous prétexte de glorifier leur Maître, ou du moins ils auraient consenti à laisser présenter la vérité sous un faux jour? Circonstance encore plus embarrassante pour la théorie des mythes : la critique la plus libre d'ailleurs, proclame comme hors de tout doute l'authenticité d'une série d'écrits apostoliques, les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, ainsi que l'Apocalypse.

Les travaux lents et pénibles d'autres savants sur les mêmes

matières ont abouti à des résultats encore plus réjouissants. Un écrivain réfléchi et tout à fait digne de confiance, F. Bleek (dans son Introduction aux livres du Nouveau Testament, 2me édit., 1866), maintient, après des recherches attentives, l'opinion de Schleiermacher dans les points essentiels. La tradition orale aurait donc été le premier et pendant quelque temps l'unique moyen, ou du moins le principal moyen de propager l'histoire évangélique. On commença à mettre par écrit soit les discours du Seigneur, soit quelques-unes de ses déclarations, dont on fit un recueil particulier suivant que les circonstances historiques le réclamèrent. La chose eut lieu quand on voulut conserver certains faits dont les témoins oculaires ou auriculaires avaient été, non pas les apôtres, mais en grande partie des disciples immédiats du Seigneur ou des personnes qui les tenaient de la communication orale des disciples ou des évangélistes. On confia tout cela à l'écriture pour son propre usage, d'autres virent ces recueils qui finirent par circuler. A cela se rattacha ensuite la première tentative de donner une vue d'ensemble de l'histoire évangélique. Ce premier essai doit remonter probablement, non pas à un apôtre, mais à quelque fidèle qui n'avait pas lui-même accompagné le Seigneur. Ce premier essai peut avoir eu pour base, et les petits recueils déjà rédigés, et les communications orales des disciples immédiats. Bleek appelle évangile primitif ce premier essai de présenter une vue d'ensemble de l'histoire évangélique. Il n'aurait pas été rédigé en Judée mais en Galilée. On comprend que les événements dont ce dernier pays avait été le théâtre y aient occupé l'avant-scène, et qu'on ait pu présenter les choses de façon à faire supposer que Jésus ait passé tout le temps de son ministère public en Galilée ou dans le voisinage, jusqu'à peu de temps avant sa mort. Cet évangile primitif, dont l'origine vient d'être expliquée, aurait trouvé bientôt accès et accueil facile dans l'église, d'abord dans les contrées où il fut rédigé, et avant peu, par suite des rapports suivis des églises entre elles, dans des cercles plus étendus. Comment en aurait-il été autrement, puisque, sans être complet, cet écrit donnait un tableau vrai de la personne et de l'activité de Jésus, et un récit

fidèle, quant à l'essentiel, des circonstances qu'il relatait. Il eut pour résultat de fixer en quelque sorte le type de la narration évangélique, quant à son caractère général et à sa marche, comme pour ce qui tient au détail de plusieurs circonstances particulières. D'autres écrits du même genre, provenant de divers fidèles, ne tardèrent pas à être rédigés en vue de certains cercles déterminés. Faute d'être des témoins immédiats et des compagnons constants du Seigneur, ces auteurs ne pouvaient donner un récit entièrement indépendant, mais ils prenaient pour base cet évangile primitif. De sorte que ces récits étaient entre eux et avec le document primitif comme des rédactions diverses d'un même texte retravaillé, négligeant certains détails qui ne leur paraissaient pas convenir au but, en transformant d'autres pour mieux observer l'ordre des temps et des choses. Ils intercalaient aussi ce qui pouvait leur venir d'ailleurs, de telle manière toutefois que le type demeurait le même pour l'essentiel, soit quant à l'exposition de l'histoire dans son ensemble, soit quant au caractère de la plupart des circonstances et des discours qu'ils communiquaient. Ainsi sont nés le premier et le troisième de nos évangiles actuels, ce qui rend compte des rapports qui règnent en général entre eux. Mais on ne peut plus découvrir aujourd'hui si l'auteur s'est servi de l'évangile primitif, sous sa première forme, ou s'il a eu recours à un ou à plusieurs écrits intermédiaires. Toutefois les premiers versets de l'évangile de Luc autorisent à croire qu'il a connu plusieurs évangiles dont il a probablement fait usage. L'évangile actuel de Matthieu ne peut, d'après Bleek, avoir été rédigé plus tard que la destruction de Jérusalem, et il est même vraisemblable que l'auteur l'a écrit pendant le cours de la catastrophe. Le troisième évangile aurait été rédigé quelques années plus tard par Luc, l'ami et le compagnon de Paul. L'auteur de notre Matthieu aurait eu surtout en vue les circonstances et les besoins des Juifs ; son christianisme prend pour point de départ les données renfermées dans le judaïsme et dans la loi

La grande majorité des meilleurs critiques s'est rangée, pour l'essentiel, à cette manière de se représenter les choses. On

est loin, au contraire, d'être aussi près de s'entendre à l'égard de Marc et de Jean. D'après Bleek, le second évangile aurait bien été composé par Jean, surnommé Marc, mais seulement après les autres dont il aurait fait usage en rédigeant le sien. D'autres critiques, au contraire, suivant les traces de Weiss, font un cas tout particulier du second évangile, qu'ils considèrent comme le plus ancien de ceux que nous possédons. Les opinions diffèrent encore plus pour ce qui est de Jean. Bleek croit être en droit de l'attribuer à l'apôtre dont il porte le nom; Bunsen va même jusqu'à dire que s'il fallait reconnaître le caractère non historique du quatrième évangile, il ne resterait plus ni de Christ historique, ni de christianisme. Les théologiens de l'école de Tubingue n'affirment pas avec moins d'assurance que cet écrit ne saurait être de l'apôtre Jean et que c'est celui qui contient le moins d'éléments historiques. L'état actuel des résultats critiques ne permet donc pas d'affirmer, avec une certitude à l'abri de tout doute, qu'un de nos évangiles au moins procède d'un témoin oculaire et offre à tous égards une garantie pleine et entière. Il est toutefois certain que, vers la fin du second siècle, notre quatrième évangile jouissait avec les trois autres de l'autorité canonique; qu'il était attribué à l'apôtre dont il porte le nom et qu'il était reconnu dans toutes les fractions de l'église, en Syrie, dans l'Asie mineure et à Rome, en Afrique comme dans les Gaules. Aussi abordons-nous cet évangile avec la ferme présomption que, pour l'essentiel du moins, il a droit au respect dû à un document historique.

Grâce à un zèle infatigable et à une grande perspicacité, la question de l'origine et de l'authenticité de nos évangiles se trouve résolue en bonne partie d'une manière satisfaisante. Le terrain est ainsi préparé pour les biographes de Jésus. A la vérité beaucoup de gens regrettent de ne pas voir confirmer la tradition de l'ancienne église, attribuant deux évangiles, le premier et le quatrième, aux apôtres. Nous ne saurions partager ce sentiment. Outre que notre foi repose sur des bases plus fermes que celles de la tradition ecclésiastique, le profit qui aurait pu résulter de cette confirmation par la science est

entièrement illusoire. En effet, cette tradition fût-elle fondée historiquement, il ne serait nullement prouvé pour cela que les écrits en question ont passé dans l'usage général de l'église, tels qu'ils seraient sortis des mains de leurs auteurs, sans avoir subi le moindre changement dans le son des mots, ni adjonction, ni interpolation. Comme le texte lui-même a subi plusieurs modifications, même après la fixation du canon, ainsi que le montre l'étude des manuscrits, dont le plus ancien ne remonte pas au delà du IVe siècle, il serait difficile de réfuter l'assertion que l'église ne possède plus aujourd'hui ces écrits sous leur forme primitive. La Providence divine le veut ainsi : nous n'avons ni un canon fixé jusqu'aux moindres mots, ni des renseignements à l'abri de tout doute sur tous les auteurs des livres bibliques, afin que nous ne basions pas notre foi sur des choses de ce genre, mais sur un fondement plus solide. Ajoutons que jusqu'ici on a vu échouer toutes les tentatives de présenter un tableau d'ensemble, harmonique, et satisfaisant aux exigences de la science, en partant de l'hypothèse de l'origine apostolique des évangiles. Qu'on prenne pour base de son travail le premier ou le quatrième évangile, ou même les deux, on ne réussit pas à expliquer d'une manière satisfaisante les principales différences. Nous nous en tenons donc aux résultats parfaitement certains de la critique. Nous partons seulement de l'hypothèse, admise par presque tous les écrivains scientifiques, que les quatre évangiles sont en somme des documents de de l'histoire de Jésus, dignes de foi, mais que le contenu demande, dans les détails, à être soumis à un examen rigoureux.

Où trouver la pierre de touche pour distinguer avec certitude les parties authentiques de la tradition de celles qui ne portent pas ce caractère? La méthode employée avec prédilection par Strauss, en vertu de laquelle tout récit de miracles serait rejeté comme non historique, repose sur ce fait vrai que rien de ce qui est en opposition avec les lois de la nature ne peut être digne de foi. Mais comme la connaissance de ces lois, malgré le grand développement pris par les sciences naturelles, est encore très défectueuse, et comme il n'est permis de conclure avec une certitude infaillible, dans les cas

particuliers, que lorsqu'on connaît parfaitement l'ensemble de la nature, il va de soi qu'une pareille méthode d'exclusion ne peut être appliquée qu'avec la plus extrême prudence, sous peine de faire courir à la vérité les plus graves dangers. Bacon de Vérulam, le père des sciences exactes, rend déjà attentif au danger des jugements hâtifs et précipités qu'on risque de porter en concluant de quelques rares observations aux principes des choses.

Pour arriver à saisir le contenu historique des évangiles, d'autres biographes proposent un moyen en apparence plus sûr. Comme la tradition primitive, en se propageant, a été altérée de diverses manières et développée d'une manière légendaire, ils consacrent toutes les ressources de la critique à remonter jusqu'aux sources les plus anciennes pour y puiser la vérité la plus pure. Nous avons déjà fait remarquer que des recherches de ce genre ont abouti aux résultats les plus opposés. Tandis que les uns tiennent Marc pour l'évangéliste le plus ancien et le plus digne de foi, comme Schenkel par exemple, qui en fait le document fondamental de sa *Vie de Jésus,* d'autres soutiennent qu'il a tiré tout son récit de Matthieu et de Luc. Or, si l'âge d'un évangile entier est déjà difficile à déterminer, il est moins aisé encore de fixer la date des diverses histoires traditionnelles dont il a conservé le souvenir. Keim, dans son *Histoire de Jésus de Nazareth,* l'ouvrage le plus récent et le meilleur dans ce domaine, a cherché à exposer, dans l'ordre chronologique, les diverses parties constitutives de la tradition. Mais, comme il fallait s'y attendre, malgré tout son zèle et toute sa perspicacité, il n'est arrivé qu'à des résultats fort peu satisfaisants. En effet, comme les caractères antérieurs de nature à fixer l'âge font entièrement défaut, quand il faut décider la question de priorité en faveur du récit le plus court ou le plus long, le plus clair ou le plus confus, on ne peut recourir qu'à un jugement de vraisemblance, lorsqu'on ne se borne pas à céder à son sentiment ou à ses opinions préconçues. Supposé même que par de pareils procédés il fût possible d'arriver à distinguer les parties les plus anciennes des évangiles, qu'est-ce qui nous garantirait que les plus an-

ciennes données de la tradition seraient demeurées à l'abri de tout mélange hétérogène ou erroné ? Qui a le droit de nier que la tradition la plus fidèle des paroles et des œuvres de Jésus, orale ou écrite, se soit conservée pendant longtemps dans un cercle fort étroit, pour être fixée seulement plus tard dans son évangile ?

En suivant cette méthode, on n'arrive que très imparfaitement à distinguer entre la vérité et l'erreur. Il faut ouvrir des voies nouvelles pour atteindre le but. Il est une méthode qui se recommande tout particulièrement et qui a été suivie pendant tout le cours de cette exposition. La plupart des théologiens qui se sont occupés de ces matières sont arrivés à la conviction que la vie religieuse qui animait déjà les hommes de l'ancienne alliance a atteint son apogée en Jésus. C'est là l'hypothèse qui nous sert de point de départ. Il s'agit d'examiner jusqu'à quel point les documents bibliques la confirment. Il faut d'abord se représenter la vie même des fidèles de l'Ancien Testament pour arriver à saisir son idéal ; il faut voir ensuite si tout ce qui nous est dit de Jésus y correspond et si réellement il s'est trouvé placé dans des circonstances permettant cette réalisation. Y a-t-il plusieurs récits ? Nous choisissons celui qui correspond le mieux à l'idéal parfait de la vie de la foi. Si par l'emploi de cette méthode la plus grande portion des récits évangéliques peuvent, sans rien de violent ni d'artificiel, être groupés de façon à former un tout organique ; si la plupart des traits épars dans les traditions les plus diverses peuvent être réunis de manière à constituer une personnalité vivante, pénétrée et illuminée par les vérités éternelles qui éclairèrent les hommes de l'ancienne alliance ; si les contradictions apparentes les plus graves peuvent être ramenées à l'harmonie, alors cette hypothèse se transformera en conviction ferme. Tout doute sur la fidélité des documents évangéliques devra disparaître, s'il est de plus établi que cette personnalité ainsi conçue, les circonstances étant données, ne pouvait ni parler ni agir autrement que les documents ne la font agir et parler. La meilleure, la plus décise des preuves sera le fait suivant : une telle personnalité comble de la façon la plus satisfaisante la lacune de l'histoire

du monde, en ce qu'elle donne à tout ce développement de l'ancienne alliance la conclusion nécessaire et en ce qu'elle explique, d'une manière tout à fait satisfaisante, les origines de l'église chrétienne. Nous sommes entré dans cette voie en vue d'arriver à une connaissance certaine de Jésus, dans la pleine conviction que l'étude la plus libre pouvait seule conduire au but désiré. Comme nous nous sommes borné à grouper les fragments divers que les évangiles nous ont conservés de la grande figure de Jésus, autour d'une pensée empruntée à l'Ecriture, savoir que Christ est le chef et le consommateur de la foi (Hébr. XII, 2) parce que la vie de la foi s'est développée en lui dans son intensité absolue, on n'aura nul droit de prétendre que nous n'avons pas admis le point de vue biblique, bien que nous n'ayons tenu nul compte de ces portions de la tradition évangélique qui ne pouvaient rentrer dans l'organisme général. Ce sont du reste là des fragments sans importance essentielle, qui ne sauraient résister à d'autres attaques de la science; lorsqu'on les néglige on voit la grande figure du Sauveur briller d'un éclat plus pur.

Ces parties négligées sont essentiellement tout ce qui a précédé le ministère public du Seigneur, quelques rares événements de sa vie, comme le miracle de Cana, et enfin les faits qui ont accompagné et suivi la mort. L'auteur admet du reste les guérisons miraculeuses, mais non la multiplication des pains; les personnes ressuscitées par le Seigneur n'étaient pas réellement mortes.

BULLETIN

THÉOLOGIE

WELLHAUSEN. — ETUDE CRITIQUE DU TEXTE DES LIVRES DE SAMUEL[1].

On sait le mauvais état de conservation dans lequel nous est parvenu le texte des livres de Samuel. L'ouvrage que nous annonçons est un essai de l'améliorer autant que possible. Mais ce qui en fait surtout l'intérêt et le mérite, c'est qu'il offre en même temps un échantillon de la méthode à suivre en vue d'une future édition critique de tout l'Ancien Testament.

Jusqu'ici on a pratiqué généralement la critique du texte hébreu d'une manière trop décousue et trop empirique. On se contente de corrections isolées, et ces opérations toutes locales, on les hasarde sans avoir appris suffisamment à connaître la constitution générale du patient. C'est par là cependant qu'il faudrait commencer : se rendre compte de la nature du texte traditionnel dans son ensemble, des principes qui ont présidé à sa fixation, des causes qui ont produit les variantes, etc. Après cela seulement, on est à même de juger en connaissance de cause des voies et moyens à employer pour obtenir un texte plus correct.

Pour procéder méthodiquement, il faudrait, avant tout, étudier l'histoire de l'*orthographe* hébraïque, en tenant compte de celle de l'écriture sémitique en général, notamment des écritures syriaque et arabe. Il faudrait faire également une étude historique de la *rhétorique*, du *style* hébreu, en tenant compte du style des hellénistes, où les idiotismes hébraïques ressortent d'une manière particulièrement frappante. Sur la base de ces travaux préliminaires il s'agirait ensuite de

[1] *Der Text der Bücher Samuelis untersucht* von Lic. Jul. Wellhausen, Privatdocent der Theol. in Göttingen. — Göttingen, 1872. XIV et 224 pag. in-8.

fixer le texte hébreu représenté par les différentes *versions* anciennes : celui qu'ont suivi les LXX, celui de la Peschito, du Targoum, de la Vulgate. Après quoi, au moyen de ces recensions diverses, on pourrait enfin contrôler le texte *masorêthique*. En suivant cette voie on pourrait espérer d'obtenir un texte qui ne s'éloignerait pas beaucoup du texte *primitif*; les conjectures de la critique, dans un grand nombre de cas, équivaudraient à la certitude.

Deux choses rendent la tâche de la critique, non pas impossible, comme on l'a dit, mais singulièrement délicate. La première, c'est qu'il est bien difficile de tracer nettement la limite où s'arrête la critique *littéraire* et où commence la critique *du texte*, parce qu'on ne saurait dire au juste à quel moment a cessé (pour les livres historiques surtout) le travail de rédaction ou de remaniement, pour faire place au travail des simples *copistes*. La seconde, c'est que le texte de nos principaux auxiliaires, les versions, est lui-même dans un assez triste état et a besoin d'être *émendé* avant de pouvoir servir à contrôler le texte masorêthique.

Ces difficultés n'ont pas rebuté M. Wellhausen, jeune savant de l'école d'Ewald. Il a mis courageusement la main à l'œuvre dans le but de montrer, à l'occasion des livres de Samuel, comment il se représente que devrait s'opérer la critique appliquée au texte traditionnel de l'Ancien Testament; comment, en particulier, il estime que doive être utilisée à cet égard *la version des LXX* ou *recension helléniste* (égyptienne, alexandrine). Nous ne pouvons songer, dans cette annonce sommaire, à entrer dans le détail des résultats auxquels l'auteur est arrivé, en indiquant les corrections originales, les conjectures heureuses qu'il propose dans son travail. L'important, nous l'avons déjà dit, c'est le point de vue général auquel il s'est placé, ce sont les *principes* critiques qu'il a exposés dans son introduction, en prenant pour point de départ deux ouvrages qui ont fait époque et que leurs défauts n'empêchent pas d'avoir une réelle valeur : le commentaire d'*Otto Thénius* sur les livres de Samuel (Leipzig 1842, 2me édition 1864) et le livre du docteur israélite *Abraham Geiger* sur « l'original et les traductions de la Bible, au point de vue de leur dépendance du développement intérieur du judaïsme. » (Breslau 1857.)

1. Un premier principe de la plus haute importance, c'est *que la version des LXX ne doit être employée en vue de la critique de notre recension masorêthique que sous sa forme primitive et pure.* — C'est pour avoir méconnu ce principe que Thénius a fait fausse route dans plusieurs de ses essais de correction. Il a pris souvent pour des particu-

larités *originales* de la recension alexandrine ce qui n'était que des leçons fautives provenant de quelque *copiste* des LXX. Les « doublons » surtout, c'est à dire les doubles traductions d'un même passage, dont l'une seulement appartient au texte primitif des LXX, lui ont joué plus d'un mauvais tour. Au lieu de faire soigneusement le départ des éléments appartenant à l'une et à l'autre version, et d'examiner laquelle des deux doit être considérée comme faisant partie de l'œuvre des LXX, il a extrait, plus ou moins au hasard et selon son bon plaisir, les membres de phrase qui lui convenaient, pour les collationner ensuite avec le texte masoréthique et en déduire la leçon soi-disant originale. Dans ces conditions, il est clair que le contrôle exercé au moyen de la version alexandrine est absolument illusoire. On opère sur un terrain mouvant. La première chose à faire, en pareil cas, c'est de rétablir aussi bien que possible le vrai texte des LXX en le dégageant des éléments hétérogènes et interpolés qui font double emploi avec lui.

2. Parmi les *variantes* que présentent les différentes éditions des LXX, il en est qui sont sans importance pour notre but, qui est d'arriver à reconstituer le texte *hébreu* primitif: ce sont les variantes qui ne le sont qu'en *grec*, celles qui ne font que rendre de deux manières différentes, plus ou moins littérales, le même mot de l'original hébreu. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas tant la version grecque comme telle, c'est la version grecque *en tant qu'elle représente la recension égyptienne* des livres saints dans ce qui la distinguait de la recension *palestinienne*. Les variantes qui ont de la valeur pour nous sont celles qui, retraduites du grec en hebreu, accusent une divergence entre le texte masoréthique et le texte sur lequel a été faite la version des LXX. — A-t-on à faire à un passage des LXX qui à côté d'éléments concordant avec notre texte masoréthique, en renferme d'autres qui supposent un texte hébreu différent, on peut être à peu près certain que *les éléments discordants appartiennent au texte authentique de la version alexandrienne*, tandis que les autres proviennent de quelque traduction moins ancienne, faite sur un texte se rapprochant davantage du texte masoréthique ou sur un texte à peu près identique à ce dernier. — La critique du texte traditionnel hébreu, doit donc et peut aller de pair avec celle du texte traditionnel grec, et la combinaison de l'un avec l'autre en vue de reconstituer le texte primitif est possible et permise, lors même que nous ne possédons pas encore une édition critique définitive et complète des LXX.

3. Quand les LXX s'écartent du texte hébreu traditionnel, il faut

tâcher de reconnaître si la divergence n'est le fait que des *traducteurs*, ou si elle doit être mise sur le compte du *texte* qu'ils avaient sous les yeux. Il n'est pas douteux que dans un nombre considérable de cas les divergences remontaient au texte lui-même. On peut tenir pour certain, — et c'est le principal mérite du commentaire de Thénius d'avoir mis ce fait en pleine lumière, — que *la plus ancienne traduction grecque des livres de Samuel repose sur une recension de l'original qui différait fort de notre recension masoréthique*. — On aurait tort, sans doute, de nier que, ça et là, les traducteurs aient usé d'une certaine liberté ; ils y étaient en quelque sorte contraints par le génie de la langue grecque. Si, *en thèse générale*, ils ont traduit leur texte *très littéralement*, il ne faut l'attribuer ni à un principe réfléchi d'exactitude diplomatique, ni à un scrupule religieux à l'endroit de la lettre de l'original. Ils l'ont fait d'une manière inconsciente, sans parti pris, sans système. Pour apprécier sainement leur manière de traduire, il ne faut pas oublier que cette version de la Bible d'hébreu en grec était un premier essai ; il y a dans leur littéralisme une certaine gaucherie très naturelle. Ensuite, il ne faut pas juger de l'impression que le langage hébraïsant des LXX devait produire sur les juifs hellénistes auxquels cette version était destinée, d'après l'impression qu'il produit sur nous. Ce langage, ils y étaient accoutumés; il était en usage dans leurs synagogues bien avant que parût la première traduction écrite des livres saints. D'ailleurs, ce littéralisme n'est pas sans exceptions. Sans parler de petites licences de détail qui ne tirent pas à conséquence, il y a plus d'un passage, dans les livres de Samuel, où les traducteurs se sont évidemment laissé influencer par l'herméneutique de leur temps. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'ils ont presque régulièrement adopté les interprétations du *Qeri*. Inutile de dire que dans bien des cas il n'est guère possible de décider si une variante n'est que l'œuvre du traducteur grec, ou si elle remonte à l'original sur lequel il travaillait. Heureusement, les inconvénients qui résultent de cette incertitude sont moins graves qu'il ne pourrait le sembler au premier abord. Toujours est-il que la *version* des LXX, si expurgée qu'on la suppose, n'aura jamais pour la critique la valeur qu'aurait un *manuscrit* de l'original sur lequel elle a été faite.

4. Pour remonter à l'archétype, il est essentiel de se rendre compte *de la manière dont se sont produites* les déviations, les divergences de leçon, en un mot les *variantes* que présentent les différentes recensions parvenues jusqu'à nous. — Il est évident, surtout en ce qui concerne les livres de Samuel, qu'il faut placer en première ligne la *né-*

gligence et l'inattention des copistes: omission de phrases entières par suite des *homotéleuta*, répétition de plusieurs mots d'une ligne dans la ligne suivante, etc.; — à quoi il faut ajouter que lorsqu'un copiste s'apercevait de son erreur, n'aimant pas à raturer, il plaçait tout bonnement la correction à côté de la faute. — Il est certain aussi que bien des variantes sont dues à certains *accidents*, à des causes fortuites, par exemple à des lettres indistinctes, illisibles ou effacées; de là des confusions qui, peu à peu, devaient entraîner fatalement la transformation des mots environnants. — Ces deux causes, toutefois, sont loin de suffire à expliquer toute la masse des variantes. On a étrangement et naïvement abusé de ces moyens d'explication purement irrationnels.

5. Rien n'est plus inexact que de croire que le texte original ait été transmis de tout temps avec la scrupuleuse et minutieuse exactitude qui a régné à partir de la Masore. Tout, au contraire, nous porte à admettre dans l'histoire du texte, antérieurement aux Masorèthes, une période où l'on ne connaissait pas cette rigoureuse exactitude philologique, encore moins cette pédanterie machinale qui alla jusqu'à compter les mots et les lettres. La Masore est venue arrêter court un texte jusqu'alors très variable et soumis à toute sorte de fluctuations. — L'*orthographe* (pour commencer par la chose la plus extérieure), telle qu'elle se présente actuellement dans le *Ketîb*, n'a été fixée et n'est devenue objet de tradition que par la Masore. Précédemment il régnait à cet égard une grande liberté. Il suffit de comparer les LXX avec notre texte, ou d'examiner, dans le Ketîb lui-même, les noms propres peu usités, qui représentent une phase plus ancienne de l'orthographe hébraïque, pour se convaincre que la manière d'écrire certains mots dépendait plus ou moins de raisons purement subjectives. On sait qu'anciennement l'orthographe hébraïque était défective, c'est-à-dire qu'on n'écrivait guère que les consonnes qui forment le corps du mot. De là, souvent, plusieurs possibilités de prononciation et d'interprétation, et par conséquent *plusieurs manières possibles de déterminer l'acception du mot au moyen des « matres lectionis, »* c'est-à-dire des lettres *alef, vaw, yod, hé,* servant à indiquer les voyelles correspondantes. Ces lettres-voyelles, qui constituent ce qu'on appelle l'orthographe *pleine,* ne faisaient dans la règle pas partie intégrante du texte primitif. Elles remplissent le même but qui, dans la suite, devait être atteint plus complétement par les points-voyelles. Elles n'indiquent donc pas nécessairement le sens que *l'auteur lui-même* attachait au mot; dans la plupart des cas, elles indiquent plutôt *la manière*

dont les après-venants l'ont compris et interprété. Il est aisé de voir que dans le texte qui est à la base de la version des LXX les *matres lectionis* étaient bien plus rares que dans la recension masoréthique. — Il y avait là, on le comprend, une source importante de variantes.

6. A cette élasticité de l'ancienne orthographe il faut ajouter la nature particulière du *style* hébreu, surtout du style prosaïque. Ce style suppose chez tout lecteur un certain *granum salis*, et met constamment en jeu son activité subjective. En effet si, maintefois, les auteurs bibliques se laissent aller, dans leurs narrations, à une naïve prolixité, il arrive non moins souvent qu'ils usent de sous-entendus et demandent à être compris à demi-mot. Le lecteur est alors obligé d'y mettre du sien, pour suppléer à cette « insouciance de l'Ecriture sainte, » comme on l'a appelée. Dans ces conditions, il était impossible que la transmission manuscrite de la prose hébraïque eût la fixité qu'avait par exemple, grâce à la régularité de sa syntaxe, la prose grecque et latine. Aussi, de tout temps, *l'interprétation du texte s'est-elle mêlée à sa reproduction par l'écriture,* ce qui devait imprimer nécessairement à la tradition du texte un caractère variable et flottant. Si les livres historiques, dits « prophetæ priores, » en ont souffert plus que d'autres, cela s'explique par le fait que, moins estimés que le Pentateuque dans l'usage ecclésiastique, ils étaient d'autant plus lus en particulier. — Quelques exemples feront comprendre comment bon nombre de variantes ont dû naître de la particularité du style hébreu que nous venons de rappeler.

On sait combien souvent *le sujet* d'une phrase, au lieu d'être clairement énoncé, est exprimé par un simple pronom ou se trouve impliqué dans le verbe attributif. Il n'est pas étonnant qu'en pareil cas les versions « expliquent » le sujet implicite, afin de prévenir toute équivoque. Mais cette liberté *d'explication*, ce ne sont pas les traducteurs seuls qui la prennent; les lecteurs et copistes de l'original l'ont prise également. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard. En effet, lorsque les LXX et le texte masoréthique diffèrent relativement au sujet d'une phrase, il est presque évident que dans le texte primitif ce sujet n'était pas exprimé et que ceux qui se trouvent indiqués dans nos deux recensions sont le résultat d'interprétations subjectives. Et quand dans les LXX le sujet est implicite, tandis qu'il est explicite dans notre texte hébreu, la présomption sera plutôt *défavorable* à ce dernier, qu'il repose d'ailleurs sur une interprétation exacte ou que, d'après le contexte, il soit inexact. — Assez souvent, dans l'intérêt de la clarté, on a introduit dans le texte de

petits mots tels que la conjonction copulative *we*, le relatif *ascher*, les adverbes *hathah* et *schâm*, les mots *kol* et *lémor*. Ces interpolations reposent ordinairement sur une interprétation *possible* du texte, souvent sur une interprétation exacte, mais il est des cas où elles ont été faites à faux et où elle dénaturent le sens de la phrase. — Il est, en hébreu, des phrases qui, suivant l'accent avec lequel on les prononce, peuvent être ou négatives ou affirmatives; il suffit pour cela de les prendre interrogativement. De tels passages fournissent matière à d'interminables discussions. Pour y couper court, copistes et traducteurs se sont permis, ça et là, soit d'omettre une négation (p. ex. 1 Sam. XX, 5, texte mas.), soit au contraire d'en insérer une (p. ex. 2 Sam. XIV, 14, texte mas. — 1 Sam. XI, 12, LXX). Il serait aisé de multiplier ces exemples.

En présence de variantes de ce genre, que faire pour retrouver le texte primitif? La première chose à faire, c'est de chercher à se rendre compte du motif qui a pu déterminer le changement du texte, et pour cela il faut comparer entre elles *moins les lettres des variantes que leur signification*. Rien n'est plus risqué que de faire un compromis entre les lettres de la leçon masoréthique et celles de la leçon résultant des LXX, et de forger ainsi, au moyen de deux textes traditionnels, un texte nouveau qui n'est attesté par aucune autorité critique. — Qu'on se méfie également de cette règle assez machinale que *le texte le plus court est le meilleur*. Qui nous garantit, en effet, que pour faciliter l'intelligence d'un texte, tel copiste ou traducteur ne l'ait pas simplifié en l'abrégeant? Cette règle ne doit être appliquée qu'en seconde ligne, lorsque les raisons internes ne paraissent pas suffisamment décisives en faveur de telle leçon plutôt que de telle autre.

7. L'élément subjectif dont nous venons de constater l'invasion, non-seulement dans les versions anciennes, mais même dans le texte original, s'est fait valoir dans certains cas d'une façon plus arbitraire encore. On poussait parfois la liberté vis-à-vis du texte reçu jusqu'à y apporter *des changements* qui ne se fondaient pas sur une simple interprétation plus ou moins légitime, mais *qui faisaient positivement violence au sens primitif*. C'est M. Geiger, dans l'ouvrage cité plus haut, qui a signalé ce fait, très important pour l'histoire et la critique du texte. Il a montré que certains changements destinés à faire disparaître du texte ce qui heurtait l'idée religieuse et nationale ainsi que le sens moral, ont pénétré ça et là jusque dans le Ketîb, ou, d'une manière plus générale, que *déjà le texte du Ketîb a subi, dans*

une certaine mesure, les influences dogmatiques qui ont agi d'une manière plus sensible et plus systématique sur les versions et sur le Qeri.

Un exemple particulièrement frappant de modifications de cette nature est fourni par l'emploi de certains noms de Dieu. (Cp. un article spécial de M. Geiger dans la Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellsch., XVI, pag. 730 et suiv.). Ainsi que l'avait déjà reconnu Ewald, le nom de *Bahal* était anciennement, parmi les tribus sémitiques, d'un emploi non moins général que celui de *El*, pour exprimer la notion de divinité, et chez les Israélites eux-mêmes on ne se faisait d'abord aucun scrupule d'appeler Jehovah *Bahal* (Maître), aussi bien que El (Puissant) ou Adon, Adonaï (Seigneur). Dans la suite, Bahal étant devenu de plus en plus nom propre servant à désigner la principale divinité des Sémites païens, ce nom fut proscrit du langage religieux en Israël (cp. Osée II, 18-19), et bientôt on commença à se scandaliser aussi des anciens noms bibliques dans la composition desquels était entré le mot Bahal. Pour enlever à ces noms ce qu'ils avaient de choquant pour des oreilles puritaines, comment s'y prit-on ? on eut recours d'abord à des artifices d'interprétation et d'étymologie : *Jerubahal* (Ieruël) fut contraint de signifier la même chose que Iarebbahal. (Jug VI, 25-32.) D'autres fois on modifia légèrement la prononciation : *Ischbahal* devint Eschbahal. Plus tard, on s'enhardit à toucher aux lettres mêmes du texte : de *Meribahal* (cp. phén. Merbal, égypt. Meriamon) on fit Mephibahal ou Merib-bahal ; ou bien Bahal fut remplacé par *El* (Bahalyada=Elyada), par les abréviations de *Yahvéh* (Bahalyadan Yoyada), ou encore par *Boscheth* (Ischbahal=Ischboscheth). Parfois aussi, — c'était le moyen le plus simple et le plus radical, — on évitait d'écrire un nom dont la prononciation aurait souillé les lèvres. (P. ex. Ischbahal dans 2 Sam. III, 7 ; IV, 1-2.)

Le grand défaut de M. Geiger, c'est qu'il a étrangement abusé de l'idée nouvelle dont il a enrichi la critique biblique. Ce qui, évidemment, n'eut lieu *qu'exceptionnellement*, çà et là ; ce qui ne fut *qu'une conséquence extrême de la liberté naïve et irréfléchie* avec laquelle lecteurs et copistes traitaient le texte biblique dans la période antémassoréthique, aurait été, selon le savant israélite, l'effet d'un principe, d'une tendance, d'un système parfaitement réfléchi, appliqué seulement avec plus de conséquence dans les versions et dans le Qeri. A l'en croire, le texte biblique, dans ses différentes recensions, refléterait, aux yeux d'un observateur clairvoyant, toutes les phases diverses et toutes les luttes de partis par lesquelles le judaïsme a

passé depuis le retour de Babylone jusqu'au temps de l'empereur Adrien. S'il y a dans ce point de vue un élément de vérité, M. Geiger en a singulièrement exagéré la portée. Il se trompe en considérant partout comme « tendencieuses » les modifications dues à l'intervention de l'élément subjectif dans la tradition et la reproduction écrite du texte biblique, jusqu'au moment où il fut fixé définitivement par la Masore.

H. V.

Aug. Wunsche. — Les prophéties de Joel, traduites et expliquées [1].

M. Wünsche a débuté en 1868 par un très volumineux commentaire sur le livre du prophète Osée. Il s'est fait connaître depuis, en 1870, par un travail sur *le Messie souffrant* dans l'Ancien Testament, les Talmuds, les Midraschim et d'autres écrits rabbiniques. Voici un nouveau fruit de ses patientes et consciencieuses recherches.

Dans une introduction de soixante-quatre pages, l'auteur traite des questions générales concernant la personne et l'époque du prophète, le contenu et le but de ses oracles, le plan et l'intégrité du livre, son caractère littéraire, la date de sa composition, l'histoire de son interprétation chez les anciens et les modernes, les idées religieuses qui lui sont propres. Cette introduction se termine par un catalogue chronologique des commentaires et traductions parus jusqu'à ce jour. L'auteur en énumère cinquante-neuf en tout, dont vingt-un ont vu le jour au XVIIIe siècle, quatorze dans le nôtre.

Ainsi que Credner, Hitzig, Ewald, Keil et d'autres, M. Wünsche fait dater les oracles de Joël de la première période du règne de Joas, des années 860-850 environ.

Les sauterelles qui jouent un si grand rôle dans les chapitres I et II, ne sont pas une allégorie représentant les nations ennemies d'Israël et envoyées pour le châtier. (Targ. de Jonathan, Pères de l'église, Grotius, Hengstenberg, etc.) Il s'agit à la lettre de sauterelles qui, en même temps qu'une terrible sécheresse, avaient désolé le pays et dans l'invasion desquelles le prophète voyait un présage de la venue prochaine « du jour de Jehovah. » (Rufin, les grands exégètes rabbiniques du moyen-âge, Luther et Calvin, Bochart, Credner, etc.)

[1] *Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erklärt von Dr. Aug. Wünsche.* Leipzig 1872. VII et 330 pages in-8.

Le livre de Joël est la reproduction fidèle de deux discours prophétiques prononcés en public, l'un sous le coup de la double calamité qui était venue fondre sur Juda, l'autre peu après le jeûne national célébré sur son invitation, auprès du temple. De là, deux parties principales:

1° Chapitre I-II, 17: le châtiment divin et l'appel à la repentance; *a)* I, 1-16: peinture de la désolation causée par les sauterelles avant-courrières du grand jour de Jehovah, et invitation à s'humilier devant Dieu. *b)* I, 17-20 : la sécheresse. *c)* II, 1-17 : nouvelle peinture de l'invasion des insectes sous l'image d'une armée invincible, et appel réitéré à la pénitence.

2° Chapitre II, 18-IV : les promesses de délivrance et de félicité, en réponse au jeûne et aux supplications du peuple assemblé : *a)* II, 18-27 : les pertes matérielles que le peuple a faites seront réparées; *b)* III : le peuple fidèle sera, aux derniers jours, l'objet d'une effusion générale de bénédictions spirituelles; *c)* IV, 1-14 : les ennemis de la théocratie seront moissonnés sans pitié par Jehovah dans la vallée de Josaphat, après quoi *d)* IV, 15-21 : pays et nation jouiront d'une paix et d'une prospérité éternelles.

Dans le commentaire (pag. 65-309), où l'auteur étudie en détail verset après verset, on est frappé de trois choses surtout : 1° M. Wünsche y a fait entrer tout ce qu'il y a de bon et d'intéressant dans les œuvres des grands exégètes *rabbiniques* du moyen âge (Raschi, Aben Esra, Dav. Kimchi, Sal. Ben-Melek); il estime que l'exégèse chrétienne s'appauvrit en ignorant ou en dédaignant ces auxiliaires qui valent pour le moins autant, sinon plus, que les commentaires *patristiques*. — 2° L'auteur voue un soin particulier à l'*étymologie*. Il règne, en effet, encore beaucoup d'incertitude et de divergences à cet égard, même sur les principes fondamentaux. En fait de « décapitation des racines trilittères » et de rapprochements forcés entre les langues sémitiques et les langues aryennes, on rencontre dans certains commentaires et lexiques des choses qui dépassent toute mesure. Notre auteur veut réagir contre ce darwinisme philologique. En première ligne, une langue doit s'expliquer par elle-même et par les autres dialectes de *même* famille. — 3° Quant à la syntaxe, beaucoup moins cultivée jusqu'ici que la grammaire proprement dite, M. Wünsche essaye d'appliquer à l'*hébreu* les règles si fines et si rationnelles des grammairiens *arabes*. Trop souvent on se laisse aller à traiter l'hébreu d'après la logique de nos langues modernes, ce qui donne lieu parfois à d'étranges quiproquos.

Explication de quelques passages controversés : II, 23 *hammorèh li-tsedaqah*, d'après le nexe et le parallélisme, signifie : *la pluie d'automne dans la juste mesure* (Calvin, Credner, Hitzig, etc.), et non pas : « le maître de la justice,» c'est-à-dire le prophète (Raschi, von Hofm), ou le Messie (Abarb. et la plupart des luthériens) ou encore le maître idéal, le collectif de tous les envoyés de Dieu (Hengstenberg), — ni : « la pluie en [signe de] justification » (Ewald), ou bien : «pour [révéler] la justice [éternelle] » (Umbreit).

III 1 : *Sur toute chair* ne signifie pas : sur tout le genre humain, encore moins : sur toute créature animale (Credner), mais, d'après ce qui suit, seulement : sur le peuple élu tout entier, sans distinction d'âge, de sexe ni de rang. Joël ne franchit pas encore les barrières du particularisme, pas même au verset 5 : « *quiconque* invoquera le nom de Jehovah, échappera. » Il s'agit de tout juif, qu'il habite Jérusalem et la terre sainte, ou qu'il appartienne à la *diaspora*. Saint Paul, dans l'emploi qu'il fait de ce verset dans Rom. X, 13, prête à Joël une pensée qui dépassait son horizon.

IV, 2, 12 : La *vallée de Josaphat* où Jehovah jugera les nations, n'est pas une localité fictive portant un nom purement symbolique (*l'Éternel juge*), mais la vallée où le roi Josaphat, un demi-siècle environ avant Joël, avait remporté une éclatante victoire sur plusieurs nations voisines coalisées contre Jérusalem, et qui, dans la suite, reçut le nom de « vallée de bénédiction.» (2 Chron. XX, 16-26). C'est la vallée du Cédron, appelée déjà du temps d'Eusèbe « vallée de Josaphat.» Seulement, à ce nom historique s'ajoutait sans doute, dans la pensée du prophète, une signification symbolique.

Dans un appendice (page 310-330), l'auteur a placé les trois pièces suivantes : 1. Explication de Joël III, par Abarbenel — 2. Le jugement, du monde d'après une *hagada* renfermée dans le Talmud babylonien (Tr. Aboda zara fol. 2 *a*).— 3. La vallée de Josaphat, théâtre du jugement dernier, selon la croyance juive.

Knobel. — Commentaire sur le livre d'Esaïe, réédité par M. Diestel [1].

Ce Commentaire de Knobel, publié pour la première fois en 1843, revu et augmenté par son auteur en 1854 et en 1861, paraît pour la

[1] *Der Prophet Jesaia erklärt* von Dr Aug. Knobel, weiland ord. Prof. der Theol. zu Giessen. *Vierte Auflage* herausgegeben von Dr Ludwig Diestel, ord. Prof. der Theol. zu Jena. — Leipzig, S. Hirzel. 1872. XXVIII et 519 pag. in-8.

quatrième fois par les soins de M. le professeur Diestel de Iéna[1]. Le livre est trop connu de quiconque s'est occupé du prophète Esaïe pour qu'il soit nécessaire d'en caractériser l'esprit et la méthode et d'indiquer les résultats critiques auxquels l'auteur est arrivé. Pour le fond et pour la forme, l'ouvrage est resté essentiellement le même. Le nouvel éditeur s'est borné à faire les changements et les adjonctions les plus indispensables: ceux qui étaient dictés par l'état actuel de la science et par les travaux et découvertes faits depuis 1860 dans différents domaines qui touchent à l'exégèse. Il a tenu compte en particulier des ouvrages de Delitzch (2e édition, 1869), de Cheyne (Londres 1868 et 1870), de Seinecke (Esaïe 40-66, 1870), des nouvelles éditions des grammaires de Gesenius-Rödiger et d'Ewald, de la deuxième édition des « Prophètes » de ce dernier, des travaux récents des assyriologues sur la chronologie, etc. Çà et là, le texte de Knobel a été condensé ; ailleurs, pour plus de clarté, il a dû être développé davantage. Au point de vue *typographique*, l'ouvrage a gagné ; les caractères sont plus lisibles.

H. V.

F.-L. Steinmeyer. — Histoire de la résurrection du Seigneur[2].

Dans son *introduction*, l'auteur expose l'*intérêt*, le *point de départ* et la *méthode* de sa nouvelle étude apologétique. La résurrection de Jésus-Christ est un fait de l'histoire évangélique contre lequel la critique négative s'est élevée avec une ardeur extrême et une énergie sans pareille. D'après Strauss, c'est le point central du centre lui-même, le cœur même du christianisme traditionnel, et, pour cette raison, l'objet contre lequel les adversaires de ce dernier ont dirigé de préférence leurs attaques les plus vives. Strauss a raison, du moins en ce sens que c'est du fait de la résurrection que dépend, comme de sa condition suprême, le maintien ou l'anéantissement de la foi *qui justifie et qui sauve*.

En effet celui auquel il importe de posséder dans le message que lui apporte le jour de Pâques la démonstration de la vérité du christianisme, celui, par conséquent, qui prétend en tirer cette conclusion : le Seigneur est ressuscité, par conséquent il est le Christ,

[1] Maintenant à Tubingen.

[2] *Apologetische Beiträge*. III. *Die Auferstehungsgeschichte des Herrn*, von F.-L. Steinmeyer. 1 vol. 8 de VI, et 254 pages.

celui-là ne saurait affirmer au début ce qu'il est obligé de démontrer avant tout.

Pour M. Steinmeyer la chose se présente tout autrement; comme son objectif est de posséder dans la résurrection du Seigneur un fondement solide, non pour la foi en général, mais pour la foi spécifique, source de justification et de salut, il part de la supposition que Jésus est le Christ et que parce qu'il est le Christ, il a dû ressusciter. La méthode employée ici est absolument le contraire de celle de Strauss. Ce dernier, comme on sait, prend pour point de départ les apparitions du ressuscité. Ces apparitions ont sans doute aussi une grande importance aux yeux de notre auteur, mais il pense que, avant de les prendre en considération, c'est le caractère de la personne qui en est le sujet, qui doit être mis dans tout son jour. Il est vrai que ce caractère ne peut être étudié que dans ces manifestations mêmes; mais il n'est rien moins qu'indifférent, à ce point de vue, de faire prédominer le fait des relations du Seigneur avec ses disciples ou de le reléguer au second plan. D'ailleurs il existe, avant même la personnalité du ressuscité, un troisième fait, celui de la force qui explique l'apparition surnaturelle; et c'est précisément par là que notre auteur commence. Il traite donc premièrement de la résurrection de Jésus en tant qu'elle fut le résultat de l'acte divin qui réalisa le miracle; secondement, de la résurrection comme manifestation du principe de vie que possédait la personne du Seigneur, enfin des apparitions du ressuscité au milieu de ses disciples.

I. — 1° *L'acte divin en lui-même.* — Le Seigneur mourut, il y eut chez lui une vraie séparation de l'âme et du corps. En cet état, une manifestation de vie, soit active, soit réceptive, de la part de Jésus n'était pas possible pendant ce *triduum mortis.* Le Seigneur resta ainsi jusqu'à l'heure de sa résurrection. Le matin du jour de Pâques il lui arriva ce qui grâce à lui-même était arrivé, dans trois circonstances, à des morts; l'esprit rentra en lui. (Luc VIII, 55.) Ce réveil de la vie est la réponse de Dieu au fait de l'homme; il n'en faut pas moins reconnaître que, tout en étant une réaction énergique contre celui-ci, l'acte divin dut aussi correspondre à la nature et au but du sang répandu et servir à l'entière réalisation de ce but.

2° *Le but de la résurrection de Jésus* n'est pas de fournir à Dieu le moyen immédiat et efficient de justifier les hommes, car cette *justitia* ne peut avoir d'autre fondement que les mérites de Jésus-Christ. Mais l'*imputatio* de la *justitia per Christum acquisita* a été rendue possible à Dieu par le fait qu'il a eu dans celui qui a été ressuscité le

gage de la justice des croyants. Dieu ayant attribué à son Fils la mission et aux hommes le don d'un messie, il a dû ressusciter des morts celui qu'il avait envoyé sur la terre, et livré entre les mains des pécheurs. Il fallait qu'il en fût ainsi, pour que le mérite de la vie et de la mort du Christ aboutît à la plénitude de la grâce, à la justice de la vie.

3° *L'histoire de la résurrection* ne pouvait pas être exposée autrement qu'elle ne l'est en effet dans les récits des évangélistes. En effet, quel est l'objet de ces récits? Un acte, un acte immédiat du Dieu vivant lui-même. Mais un acte de cette nature ne s'accomplit pas sous les yeux des hommes. Ce qu'ils en perçoivent, ce sont certaines circonstances qui l'accompagnent, ou bien encore son résultat. Les éniantophanies que présentent les récits ne sont pas insolubles; celle qui paraît la plus grave s'explique sans peine. Matthieu et Marc parlent de l'attente d'une apparition du ressuscité à une époque postérieure et en Galilée. Au contraire Luc raconte le fait d'une apparition immédiate près de Jérusalem. Seulement Matthieu lui aussi (XXVIII, 9) connaît une apparition à Jérusalem et cette apparition est même pour lui, en tant que la première, la plus importante. Il passe à dessein les autres sous silence, car il ne veut en général que décrire la manifestation du Seigneur en Galilée.

II. — 1° L'Ecriture envisage le fait commémoré par la fête de Pâques non pas simplement comme un fait divin, mais aussi comme acte du Seigneur. En tant que Dieu a fait entendre à celui qui était mort la parole de la vie, il l'a appelé à la dignité royale et au service qui est lié à cette dignité. Le Fils a, de son plein gré, répondu à l'appel; il a revêtu la dignité, il s'est chargé du service. Voilà son acte. Le Seigneur revient à la vie corporelle. Il n'est pas un pur esprit, il a seulement revêtu le corps de la glorification. Celui-ci, à la vérité, cache à l'œil la forme de serviteur, mais il reflète d'autant plus clairement la condition de serviteur dans laquelle le glorifié est entré de nouveau à l'égard de son Dieu et de son Père. En vertu de son retour à une vie corporelle, le Seigneur accomplit une tâche qu'il a acceptée; pour cette raison sa résurrection peut être envisagée comme son acte propre et volontaire.

2° *Le but de la résurrection de Christ*, envisagée de ce point de vue, n'est pas le triomphe sur la mort, car ce triomphe est plus directement l'effet du règne du glorifié; il n'est pas non plus le pardon du péché, car ce pardon est tout d'abord la conséquence de l'activité royale de Christ. Le vrai but est le don du Saint-Esprit.

3° *L'histoire de la résurrection* a pour objet la personne du ressuscité. Schleiermacher parle de deux formes qu'auraient revêtues les apparitions du ressuscité; les disciples auraient contemplé le Seigneur dans son corps nouveau et surnaturel, tandis que le Seigneur se serait offert à eux sous son ancienne forme corporelle et matérielle. D'autres admettent une transformation dans le corps du ressuscité pendant les quarante derniers jours. Ces deux manières de voir sont erronées. Le Seigneur n'est pas apparu à ses disciples autre qu'il n'était, et le fait de la glorification de son corps ne suivit pas sa résurrection; il sortit du sépulcre comme avec un corps glorifié. Contrairement à l'hypothèse de Rothe, on ne saurait admettre que le ressuscité ait revêtu de nouveau son corps terrestre après s'en être dépouillé. Le corps du ressuscité est un seul et même corps. Spirituel quant à sa nature, organe de la vie nouvelle à laquelle le ressuscité était appelé, ce corps est soumis à la loi de toute manifestation aussitôt que le Seigneur veut se faire connaître des siens d'une manière sensible; et Christ a sur lui cette puissance, parce que, par sa résurrection, il est entré dans sa gloire. C'est ainsi que s'expliquent les eniantophanies, d'un côté par la nature du corps avec lequel le Seigneur est ressuscité des morts, et, d'un autre côté, par le fait de l'apparition. Bien loin d'ébranler la crédibilité de l'histoire évangélique, elles servent de sceau et de confirmation à celle-ci. Les récits du Nouveau Testament obligent à conclure à une corporalité supérieure, glorifiée; le ressuscité a eu besoin d'un organe de cette nature pour répandre le don de l'Esprit. D'un autre côté ils forcent également à conclure à un corps matériel, car ce n'est qu'à cette condition que le Seigneur pouvait apparaître à ses disciples. Enfin ils rapprochent ces deux faits d'une manière si naïve, ils les entrelacent si fortement, ils les entremêlent si étroitement que la contradiction apparente qui en résulte ne frappa nullement les narrateurs. En réalité, il n'y a pas non plus là de contradiction, car c'est le même corps qui apparaît, et le même corps qui se cache sous le voile de l'invisible. Au surplus le Seigneur n'apparut pas du ciel à ses disciples, mais il résida quarante jours sur la terre.

Dans la troisième partie l'auteur étudie les apparitions du ressuscité.

1° *La réalité des apparitions du Seigneur.* Il est connu que l'on a voulu ramener celles-ci à des visions. M. Steinmeyer aborde de front cette hypothèse et démontre son absence de solidité. Tout au plus pourrait-on admettre que les disciples, soit par suite d'impressions

antérieures, soit en se fondant sur des prophéties de l'Ancien Testament, ou encore sur les propres déclarations du Seigneur, fussent arrivés, par la voie de la réflexion, à la certitude que le crucifié avait été introduit par les portes de la mort non dans la mort, mais dans la gloire de Dieu, et que, constamment occupés de cette pensée, ils se fussent élevés peu à peu et sous l'action de leurs sentiments surexcités jusqu'à une vision extatique du glorifié. Mais dans quelle relation la foi de l'église se trouve-t-elle avec le contenu de la concession que nous venons d'indiquer? Comment s'expliquer par là la formation des récits évangéliques? Dans ces derniers il n'est pas d'abord ni immédiatement question d'un Christ glorifié; celui qu'ils nous montrent apparaissant devant les témoins étonnés, c'est le ressuscité, et ceux-ci le voient non point dans le rayonnement de la glorification, mais revêtu de sa forme antérieure. On en a appelé à Paul : comme les autres apôtres, il n'aurait contemplé le Seigneur qu'en vision. Si le résultat de l'événement de la route de Damas n'avait été que la conversion de Paul, il serait possible, à la rigueur, d'admettre à la base un fait tout intérieur; mais non : en même temps qu'il a été converti, Paul s'est trouvé revêtu de la charge apostolique. Or l'homme ne s'appelle pas à l'apostolat en vertu d'une résolution propre; une vocation de ce genre doit procéder immédiatement du Seigneur.

2° *Le but des manifestations* du Seigneur vivant était d'instituer la charge d'apôtre et de la confier aux onze. Notre auteur ne partage donc pas l'opinion d'Hoffmann qui assigne comme but aux quarante jours écoulés entre la résurrection et l'ascension l'affermissement des disciples, parce qu'il était nécessaire pour cela que Christ apparût corporellement devant leurs yeux. Non; les disciples auraient pu croire au fait de la résurrection sans voir le Seigneur lui-même; il était même tout à fait naturel qu'ils accordassent toute créance à la simple nouvelle de ce fait. Mais *prêcher* la foi, se mettre en avant pour rendre témoignage comme apôtre, voilà ce qu'ils n'auraient jamais pu, ce qu'ils n'auraient pas seulement osé, si la charge expresse ne leur en avait été commise par le ressuscité dans des apparitions positives et sensibles.

3° Après ces éclaircissements préalables, M. Steinmeyer s'occupe en troisième lieu des *récits évangéliques*. C'est se donner une peine parfaitement inutile que de chercher, comme l'a encore fait Gess, à réunir les manifestations du ressuscité en une histoire suivie. L'*apparition du Seigneur à Marie Magdeleine*, à laquelle se rapporte Math.

XXVIII, 9, a pour but la communication aux disciples de la nouvelle de la résurrection. La méthode divine est ainsi de faire proclamer par la bouche de l'homme ce qui doit être un sujet de joie universelle. Marie veut saisir le Seigneur, non pour se persuader à elle-même qu'il n'est pas un esprit, mais pour rentrer en possession de celui qu'elle avait perdu. Il est revenu, non pour rétablir l'ancien rapport. mais pour y mettre fin. Il est revenu, non pour demeurer, mais pour s'en aller. Et c'est pour cela qu'il dit à Marie : « Ne me touche pas ! » — Les *disciples d'Emmaüs* reconnaissent le ressuscité, non pas pour eux-mêmes, mais afin d'être les messagers auprès de ses disciples. Ils ne devaient pas être conduits à la foi à sa résurrection par la vue des yeux de la chair ; il fallait que d'abord ils crussent à la parole de Dieu et qu'ils ne vissent qu'ensuite. Leur mission fut de préparer au Seigneur l'accueil de la foi de la part de ses disciples. Jésus voulait être attendu lorsqu'il apparaîtrait au milieu des siens avec la salutation de paix ; il voulait être reçu avec foi, lorsqu'il viendrait déposer entre leurs mains la charge élevée dont ils devaient être revêtus. L'apparition qui eut lieu le soir du jour de Pâques forme le point culminant de l'histoire des quarante jours : le Seigneur installe les apôtres dans leur charge. Il y eut, dans le souffle de Christ, une communication réelle du Saint Esprit, et les disciples ne reçurent pas, comme le pense Bengel, une *arrha pentecostes*. Toutes les difficultés sont levées aussitôt que l'on saisit l'action du Seigneur dans son rapport exact avec sa déclaration antérieure Il choisit ses disciples pour ses apôtres. Son choix les élève en effet au niveau de leur œuvre future. Mais ils n'auraient pas véritablement reçu la charge que Paul décrit si bien comme la charge de l'Esprit, si, à l'heure même, le don du Saint-Esprit ne leur avait été fait. La parole d'appel a eu besoin de l'action qui l'a accompagnée, non pour en être confirmée, mais bien en vue de sa réalisation pratique. Etroitement uni à la charge et coefficient de sa notion, le don de l'Esprit devait demeurer latent et reposer aussi longtemps que l'emploi de ce don resterait en repos. — L'*histoire de Thomas* ne se comprend pas si on n'envisage pas cet apôtre comme un douteur. La foi avait déjà abandonné Thomas avant que la pensée du doute pénétrât dans son âme et que la parole de ce doute vînt sur ses lèvres. Il se sent atteint par l'œil de celui qui voit dans le secret et qui a suivi la délibération de son cœur. La grâce de Christ lui offre précisément ce qu'il avait indiqué comme la condition de sa foi et de son assurance, et à la déclaration qu'il s'est faite à lui-même : je ne veux pas croire, une voix répond comme un

écho : ne doute pas, mais crois. C'est par là qu'il a été vaincu ; non-seulement l'incrédulité a été déracinée, mais encore transformée en foi, et, tout comme les autres, il se montre un véritable apôtre de Christ.

L'*apparition au bord du lac* forme un tout. Lorsque, le soir de Pâques, le Seigneur éleva les disciples à la dignité d'apôtres, c'était sur la grandeur de la charge, sur sa puissance et son autorité qu'il plaçait lui-même l'accent. Il fit refléter sur leur visage la plénitude de la majesté avec laquelle il apparut à leurs yeux. L'heure avait sonné où sa promesse allait s'accomplir : « Vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi dans mes tentations, c'est pourquoi je vous donne le royaume, comme mon Père me l'a donné, afin que vous soyez assis sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël. » De même que, sur l'ordre de son Père : « Assieds-toi à ma droite, » il a lui-même saisi le sceptre du royaume, ainsi, de son côté, il institue la puissance de ses disciples dans ce royaume. Le côté opposé apparaît aussi. La puissance des apôtres a pour condition leur humble service; les résultats dépendraient de leur activité constante, infatigable, dévouée. Ils devaient se montrer les serviteurs de Christ, en grande patience, en fatigues, en travaux, en veilles, en jeûnes. Ils étaient assis sur leurs siéges, mais leur activité de juges et de dominateurs devait marcher d'un même pas avec leur service comme évangélistes et reposer absolument sur ce service comme sur sa base. Et c'est précisément là ce que symbolise l'histoire de la pêche miraculeuse. La nourriture que le Seigneur réclame de ses apôtres, c'est leurs âmes qu'il faut qu'ils lui donnent en propre; il faut qu'ils marchent dans le travail et dans la peine. Le repos que Jésus prépare à ses apôtres est qu'il leur donne comme salaire ce qu'ils ont accompli à son service. La scène qui suit entre le Seigneur et Pierre n'est pas une nouvelle image. Pierre n'est pas installé dans son apostolat par la triple question et par l'ordre trois fois répété de Christ, il n'est pas revêtu de la primauté sur les apôtres; l'accent est placé sur la prédiction relative à la mort que Pierre devait endurer.

L'*apparition du Seigneur au jour de son ascension* n'a pas lieu parce que le Seigneur voulait s'en aller, mais parce que, *après ces discours*, il voulait se séparer de ses disciples. Le ressuscité voulait transmettre à ses apôtres ses ordres sur le moment et le lieu du commencement de leur activité. Par là s'explique qu'il ne soit fait aucune mention de l'ascension dans les évangiles de Matthieu, de Marc (car M. Steinmeyer tient positivement XVI, 9 pour inauthentique) et de

Jean. C'est au début des Actes des apôtres et non à la fin des évangiles que se trouve la véritable place de l'ascension. Dans cette dernière manifestation, c'est aussi avec un corps matériel que le Seigneur se présenta aux siens. Et lorsqu'il s'éleva visiblement en l'air, sous leurs yeux, pour les convaincre d'une manière sensible qu'il allait auprès du Père et qu'il n'avait plus à attendre aucun rapport terrestre avec lui, son élévation dut indubitablement être une *motio localis, successiva et physica.* Le Seigneur a accompli ce mouvement par la force miraculeuse de sa volonté; absolument comme il avait marché autrefois sur les eaux, il s'élève maintenant en l'air. Mais aussitôt qu'il a disparu aux regards de ses disciples, c'est-à-dire au moment où l'apparition a cessé, nous devons aussi cesser de nous représenter le corps matériel. Ce n'est pas une autre *species* du *motus* qui a lieu dès lors. Il ne peut plus y avoir de mouvement de quelque nature qu'il soit : le corps spirituel est déjà immédiatement parvenu au but.

M. Steinmeyer a ajouté à son ouvrage un appendice sur la vie de Jésus d'Ernest Renan. Selon lui, ce dernier n'a pas eu l'intention de renverser la foi chrétienne ; la tendance de son livre était positive : il voulait semer la piété là où elle n'existait plus, mais il a manqué ce but; car ce qu'il donne de positif n'est point du tout une semence de force et de vie, et quant au reste, c'est la semence de l'incrédulité.

L'auteur se propose de nous donner une quatrième et dernière étude, puis traitera de la naissance et de l'enfance du Seigneur.

J. Cart.

D. Fr. Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi[1].

Je ne sais si chacun aura reçu la même impression que moi de la lecture du dernier ouvrage de Strauss. Pour moi, habitué à retirer de chacun de ses écrits beaucoup de profit tant au point du vue littéraire qu'au point de vue scientifique, je courus chez le libraire à la première annonce, j'apportai chez moi ce volume comme un trésor et je me plongeai dans sa lecture jusque bien avant dans la nuit. Mais rarement je m'étais vu si trompé dans mon attente. Oh! certainement cet ouvrage aussi renferme beaucoup de détails instructifs, beaucoup

[1] *Der alte und der neue Glaube.* Ein Bekenntniss von D. Fr. Strauss. Leipzig, 1872. — L'article qu'on va lire est la traduction d'un morceau de M. E Lang, publié dans le journal *Die Reform*, 16 novembre 1872.

de choses bien dites ; mais l'ensemble me peina; il en sort comme un souffle de vieillesse, un dédain aristocratique contre les puissances réelles de la vie, une amertume vraiment désagréable là où j'aurais attendu l'appréciation impartiale et calme qui est la marque du sage. Le mot de Voltaire : « Ecrasez l'infâme ! » désignant ici, comme chez l'homme du XVIIIe siècle, la religion chrétienne aussi bien que l'église, résonnait à mes oreilles comme le ton fondamental de l'écrit. Je m'étonnais que Strauss pût s'en tenir au point de vue voltairien, dans un siècle qui, dès longtemps, a appris à appliquer aux religions historiques un jugement impartial et à se pénétrer de leur esprit afin de les comprendre.

Strauss, se sentant pressé de faire au public sa profession de foi, pose comme première question celle-ci : « Sommes-nous encore chrétiens? » (Par *nous* il faut entendre ceux qui comprennent le monde à la façon moderne.) A cela il répond : « Si nous ne voulons pas recourir aux faux-fuyants, si nous voulons laisser notre oui être oui et notre non, non ; bref, si nous voulons parler en hommes d'honneur et droits nous devons avouer que nous ne sommes plus chrétiens. » Pourquoi? Si nous résumons ici ce que Strauss dit là-dessus dans les pages 13-90 de son ouvrage, la réponse est la suivante : « *Parce que le christianisme, considéré dans son fondement, n'est qu'une charlatanerie (Humbug) grandiose, avec l'appendice de quelques belles doctrines et de beaux préceptes moraux, qui, du reste, se trouvent de même dans d'autres religions que dans le christianisme, chez d'autres sages que Jésus, et le plus souvent même d'une façon plus pure.* » Je ne crois pas que Strauss trouve rien à redire à cette manière d'interpréter ses expressions, et l'on peut d'autant mieux comprendre notre étonnement.

Strauss juge le christianisme comme Schopenhauer et von Hartmann jugent le monde. Quand le premier revient toujours et en toutes choses à cette thèse que le monde est quelque chose dont la non-existence serait à désirer, et quand le second déclare que le monde est complétement misérable et le pire possible, Strauss trouve à bon droit que ces expressions sont une absurdité pour notre entendement, un blasphème pour notre sentiment; mais nous nous permettons de remarquer que les expressions de Strauss sur le christianisme nous font le même effet. Nous ne parlerons pas du sentiment; mais on peut dire que, pour notre entendement, ce n'est qu'une plate ineptie que cette thèse du XVIIIe siècle, d'après laquelle le développement, chrétien après tout, de nos peuples civilisés reposerait sur un *humbug* auquel pendraient quelques lambeaux de morale. Schleier-

macher a dit : « On nous laisse à comprendre comment un rabbin juif avec des sentiments charitables, un peu de morale socratique, quelques miracles, ou ce que d'autres prennent pour tels, et le talent de prononcer d'agréables sentences et paraboles, a pu acquérir une influence pareille, fonder une nouvelle religion et par là un nouvel ordre social. » Mais non; Strauss ne veut pas nous laisser cela à trouver; il se charge lui-même de l'explication. Ecoutons! « Historiquement, c'est-à-dire si l'on compare l'action étonnante de cette foi (à la résurrection de Jésus) avec son complet manque de fondement, l'histoire de la résurrection ne se présente que comme un *humbug* historique. Cela peut être humiliant pour l'orgueil humain, mais cela est : Jésus eût pu enseigner et mettre en pratique tout ce qui est vrai et bien, ou même ce qui est excessif et exclusif (ces choses-ci ont toujours la plus grande influence sur les masses), ses enseignements n'en auraient pas moins été dispersés comme des feuilles par le vent et détruits, si ces feuilles n'avaient pas été réunies par un solide lien et conservées par la croyance erronée à sa résurrection. » (Pag. 72.) En quoi vaut-elle mieux que le monde de Schopenhauer, cette humanité telle que la peint Strauss, et qui ne saurait conserver les nombreux petits grains de vérité qu'en les enfermant dans un boisseau débordant d'erreur? Accordons ce qu'il y a de vrai dans ces paroles de Strauss, nous devons cependant demander comment il est croyable qu'une foi erronée ait non-seulement subsisté pendant dix-huit siècles chez les peuples les plus civilisés, mais encore ait eu une influence si énorme, si elle n'est qu'une foi erronée, qu'un *humbug*, si elle n'a pas été le support d'une grande idée, le vase contenant une vérité de toute importance.

Telle est la question que nous posons. Et qui sommes-*nous ?* — Notre nombre est légion, nous nous comptons par cent mille et nous avons parmi nous un homme dont nous sommes fiers, le docteur D. Fr. Strauss.

Nous ouvrons un écrit de Strauss qui a précédé de dix ans celui qui nous occupe : *Hermann-Samuel Reimarus, 1862.* Là, nous en tenant surtout au sujet de la résurrection de Jésus, nous lisons les paroles suivantes aussi fortes que prudentes : « Une recherche approfondie de la vie de l'âme humaine et de l'histoire du développement des religions nous a appris qu'une vérité peut apparaître d'abord aux hommes sous une forme inadéquate, sous le couvert de l'erreur, et cependant posséder déjà alors la valeur et l'action d'une vérité, non pas complétement sans doute; mais si la vérité ne devait agir que là

où elle est annoncée dans sa pureté et pour autant qu'elle l'est, combien ne serait pas restreinte son influence dans l'histoire ! Si nous n'hésitons pas à taxer d'erreur l'idée des disciples que Christ mort était ressuscité et leur était apparu, de même que leur attente de son retour sur les nuées du ciel, nous dirons aussi que cette erreur renfermait une plénitude de vérité. Cette vérité qui a transformé le monde : savoir que c'est l'invisible et non le visible, le céleste non le terrestre, l'esprit non la chair (pour employer les expressions du Nouveau Testament) qui sont le vrai, l'essentiel, c'est d'abord sous la forme de la croyance à la résurrection de Jésus qu'elle devint le bien commun de l'humanité. Et combien de conséquences de la plus grande importance s'y trouvaient renfermées! Dès lors il fallait rompre avec cette belle harmonie du spirituel et du sensible qu'avait réalisée le monde grec. L'esprit n'avait pas fait ses preuves comme puissance indépendante, aussi longtemps qu'il ne s'était pas affirmé dans son opposition contre le sensible, dans la douleur et les macérations, dans la recherche de l'invisible, de l'odieux même. Il fallait que le solide et fier édifice de l'empire romain s'écroulât, que l'église dominât sur l'état, le pape sur l'empereur, pour que l'humanité arrivât à comprendre qu'il n'y a pas de force matérielle si grande qui ne doive à la longue céder à la force de la conviction et des idées. Tout cela gisait en germe, comme en abrégé, dans la foi à la résurrection de Jésus, tandis que, dans l'espérance de son prochain retour pour l'établissement de son règne, se trouvait la pensée que le principe du christianisme était destiné à introduire dans le monde un nouvel ordre de choses. »

Voilà ce qu'écrivait textuellement Strauss, il y a dix ans. Nous avons en vain cherché dans les parties de l'ouvrage actuel qui traitent du christianisme un mot aussi juste et aussi impartial. On voit facilement à quel but Strauss serait arrivé, s'il eût persévéré dans le chemin où il se trouvait. Il eût dit : « Le principe du christianisme, la suprématie de l'esprit sur la chair, de l'éternel sur le temporel, du céleste sur le terrestre, est entré dans le monde, comme cela arrive à toute idée, sous une forme inadéquate, sous le voile de la foi à la résurrection. Ce principe avait devant lui un long chemin où il avait à faire ses expériences ; contre lui il avait un monde établi et civilisé et une culture à laquelle il devait se rendre intelligible. Il arriva naturellement que, tout d'abord, le principe chrétien nia le monde dans lequel il ne se trouvait pas encore, et proclama le sensible, le terrestre comme subordonné, inférieur de beaucoup à l'esprit. Ce fut le

temps du moyen âge, le temps des ascètes, des macérations, des moines, le temps de la suprématie de l'église comme représentant le spirituel, l'éternel, le céleste, sur l'état comme monde purement civil et temporel.

» Le résultat de cette première phase de l'esprit chrétien fut que l'esprit se matérialisa dans les formes et les cérémonies de l'église, que l'église se mondanisa dans une papauté dirigée par les seuls intérêts temporels, dans de riches couvents, dans la personne de moines débauchés et d'ecclésiastiques licencieux ; tandis que, au même moment, les tendances et intérêts temporels acquéraient de la valeur dans d'autres manifestations du temps, dans le réveil de la bourgeoisie, la découverte de l'Amérique, la renaissance des livres classiques. La preuve était ainsi donnée négativement et positivement : le monde avait ses droits. L'esprit ne peut prouver sa suprématie sur la chair en l'asservissant et l'écrasant, mais seulement en formant le monde, en usant du temporel comme moyen, comme instrument, comme matériel pour l'esprit, et en en reconnaissant les droits. C'est là ce que le monde moderne a compris être sa tâche; profit et possession, argent et bien, art et science, état et vie civile, ne sont plus pour lui rien de subordonné, de méprisable, de seulement mondain et temporel ; tout cela crée à ses yeux des intérêts, des devoirs importants et sacrés. Ainsi seulement le principe chrétien de la suprématie de l'esprit se trouve représenté dans sa vérité et sa pureté ; nous cessons si peu par là d'être chrétiens que nous arrivons plutôt ainsi à amener à leur vrai et plein accomplissement les postulats du principe chrétien. »

C'est ainsi à peu près que Strauss eût dû conclure, d'après les prémisses de son précédent ouvrage. Mais dès lors il a vieilli de dix ans ; aujourd'hui il tend seulement à prouver que le christianisme est dans le fond un *humbug* historique et que nous n'avons plus de raison de nous nommer chrétiens. Aujourd'hui il veut seulement prouver son droit à poursuivre de ses sarcasmes mordants (pag. 291) tous ceux qui, suivant le chemin pris par lui-même dans son *Reimarus*, veulent mettre en harmonie le christianisme et la culture moderne. Strauss se rend sa preuve extraordinairement facile; l'orthodoxie lui fournit les armes de son arsenal. Le christianisme n'est rien autre que la foi à la personne et à la destinée de Jésus-Christ. Strauss emprunte avec joie ce principe à l'orthodoxie, parce que cela facilite fort sa tâche. Foi à Jésus-Christ! Mais au sens étroit, la foi demande un être divin, donc la foi à Jésus suppose sa divinité. L'homme moderne rejette cela. Reste la foi à Jésus-homme! Mais que fut-il donc? Les données sur

son activité, sur son sort, les paroles qui sont mises dans sa bouche sont si incertaines et si contradictoires, que l'on ne peut qu'en peu de points poser le pied avec assurance. Peut-on bâtir une foi sur l'incertain? En outre Jésus manque trop d'intelligence pratique dans certaines sphères importantes de la vie comme l'industrie, l'état, l'art, la science, et en d'autres domaines il fut trop fanatique pour être notre modèle. Donc : nous ne sommes plus des chrétiens.

C'est ainsi que raisonne aujourd'hui ce même Strauss qui, il y a dix ans, faisait à Reimarus et au XVIIIe siècle en général le reproche d'avoir appliqué à des personnalités religieuses, comme Jean, Pierre, Paul, une fausse mesure, celle du prosaïque bon sens. « Voilà pourquoi, disait-il, dans le siècle de Reimarus aucune religion nouvelle ne s'éleva, tandis que l'ancienne était sur le point de s'éteindre. Il n'y a de religieusement productif que les temps où l'imagination règne, comme l'intelligence au XVIIIe siècle. C'est l'imagination que le XVIIIe siècle a méconnue, avec laquelle il oublia de compter; et c'est pour cela qu'il méconnut aussi la religion, dont la mère est l'imagination (*Phantasie*), comme le père en est le cœur (*Gemüth*). (Reimarus, pag. 279.) Et ce même Strauss applique aujourd'hui la même mesure du froid bon sens à Jésus. Avec des procédés peu sûrs et purement arbitraires, il critique les paroles de Jésus telles que les fournissent les trois évangiles, choisissant de préférence ce qui est le plus défavorable à Jésus; puis il juge sa personne et ses doctrines, appréciant sa valeur historique d'après la justesse de ses vues particulières sur l'acquisition de la richesse, l'art, la science, l'état, la vie civile. Comme si la signification d'un génie religieux devait se chercher à la périphérie et non dans le point central: la position du cœur à l'égard de Dieu! Ce Jésus a renouvelé le sentiment de l'humanité, il a restauré et nourri de nouvelles séves les racines du cœur, il a introduit dans une race épuisée et sans consolation le monde infini de la foi, de l'amour, de l'espérance; il a délivré son temps de circonstances difficiles et sauvé la société; il a dressé un nouvel idéal pour le monde, et plus que cela : il a, par sa parole et sa vie dévouée, enflammé les hommes pour cet idéal, il les a entraînés dans une révolution d'où est sorti un nouvel âge du monde.

Mais c'était là un idéal fanatique; nous ne pouvons donc plus nous en servir, répond Strauss. Quel homme sensé nierait les adjonctions fanatiques que produit tout commencement? mais aussi quel homme raisonnable attend du commencement déjà l'œuvre accomplie de deux mille ans? Cet idéal est cependant le vrai quant à son fond essentiel:

un règne de Dieu sur la terre, qui se réalise par la repentance et par la foi, c'est-à-dire par un retour plus profond de l'homme sur lui-même, par le renouvellement du cœur produisant un état d'amour parfait entre l'homme et Dieu. On ne saurait croire dans quelle proportion et avec quelle malveillance Strauss s'acharne à dépouiller le christianisme de toute profondeur de contenu. Il sait pourtant, car il a étudié le Nouveau Testament, que le premier écrivain chrétien, Paul, quelle que soit du reste l'insuffisance des formes dans lesquelles il le fit, ne poursuivit qu'un but en toutes choses. Il voulut exposer le christianisme et le défendre contre tous les préjugés, contre toutes les étroitesses de son temps, comme étant la religion qui nous fait enfants de Dieu, puisque l'homme ne dit plus: Seigneur! mais: Abba! père; comme la religion de la liberté, puisqu'elle n'attache aucun prix à ce qui est extérieur : circoncision, jours de fêtes, races, castes, mais seulement à la nouvelle création ; et comme la religion de l'amour, qui ne connaît plus ni crainte ni récompense. Il sait avec quel bonheur cette religion, qui aujourd'hui encore se fait remarquer par « son respect pour l'univers animé, » s'est exprimée dans les trois premiers évangiles d'une façon évidente et populaire, grâce à la poésie et à la vérité, les paraboles animées, les mots et les scènes classiques de la vie de Jésus, de sorte que cette religion réussit à tirer d'idées générales des figures pleines de vie. Strauss sait tout cela aussi bien que nous, mais il le cache et poursuit son chemin avec une légèreté que la science impartiale ne lui pardonnera jamais.

Le théologien aigri n'a pas hérité en ceci de ce qu'il y a de plus beau chez son vénéré maître, Gœthe, de ce que nous admirons en lui : la justesse et l'impartialité. Gœthe se plaisait, il est vrai, à se nommer un non-chrétien décidé, et nous comprenons bien pourquoi ; mais conclure sa vie par une profession de foi semblable à celle de Strauss, son esprit, ouvert à tout, comprenant tout, ne l'aurait jamais supporté. On connaît ces paroles de lui : « Vrai ou faux sont d'étranges questions touchant les choses de la Bible. Qu'est-ce qui est vrai, sinon tout ce qui est excellent, tout ce qui est en harmonie avec la nature et la raison les plus pures, et sert aujourd'hui encore à notre culture supérieure? Et qu'est-ce qui est faux, sinon l'absurde, le vide, le stupide, ce qui ne porte pas de fruits, ou du moins point de bons ? Dans ce sens je tiens les quatre évangiles pour vrais ; car en eux brille le reflet d'une élévation qui provient de la personne de Christ, et qui est plus divine que ne le fut jamais aucune autre manifestation du divin sur la terre. Me demande-t-on si je lui témoigne un respect

d'adoration, je réponds : « certainement. » On connaît aussi cet autre mot de lui, que, « dans tous les progrès de culture et dans tous les développements des sciences, nous ne dépasserons jamais l'élévation et la culture morale du christianisme, tel qu'il brille dans les évangiles. » Certes, on peut n'être pas d'accord là-dessus. Si Strauss avait répondu à la question : sommes-nous encore chrétiens? comme à celle-ci : sommes-nous encore religieux ? « oui ou non, suivant qu'on veut l'entendre, » nous lui eussions donné notre assentiment. Ou bien s'il eût fondé sa négation du christianisme sur une recherche impartiale et juste, nous eussions reçu avec reconnaissance ses instructions. Mais ainsi, telle qu'elle est, cette partie du livre de Strauss est la plus mauvaise page qui soit sortie de sa plume.

A. Néander. — L'empereur Julien et son époque[1]

L'ouvrage que nous annonçons est loin d'être une nouveauté. C'est la seconde édition, publiée il y a déjà cinq ans, d'un opuscule de l'illustre historien Néander. La première édition parut en 1812, l'année même où l'auteur commençait son enseignement à Berlin ; quoiqu'il eût professé pendant deux ans à Heidelberg, il n'avait alors que vingt-trois ans.

Cette étude est divisée en quatre sections dont la première, très générale, n'a pas un lien bien intime avec les suivantes; elle traite « du christianisme, dans son rapport avec l'époque dans laquelle son apparition et son extension ont eu lieu. » La seconde section, beaucoup plus courte, expose « l'éducation de Julien et son développement jusqu'à son avénement au trône impérial. » Elle conduit à une troisième section, consacrée aux « vues religieuses et philosophiques de Julien, au point de vue auquel il fut ainsi amené sur le christianisme, et aux moyens par lesquels, comme empereur, il chercha à réaliser ses idées religieuses. » Enfin, la quatrième section, portant l'étude sur des faits plus généraux, envisage « l'état de l'église chrétienne au temps de l'empereur Julien, et la manière dont il s'est comporté à son égard. » Chacune de ces parties est suivie d'observations et d'éclaircissements sur des points de détail.

[1] *Uber Kaiser Julianus und seln Zeitalter*, von Dr A. Neander. 2. A. 1867.

Dans le jugement qu'il porte sur le célèbre adversaire du christianisme, Néander appartient à la réaction commencée par Arnold, dans son histoire de l'église et des hérétiques, contre la sévérité excessive dont les auteurs ecclésiastiques avaient usé jusqu'alors envers Julien. Il cherche à l'apprécier avec impartialité et une indulgence que plusieurs ont trouvée trop grande. Les faits sont exposés avec soin, et de nombreux renvois aux sources permettent de contrôler les affirmations de l'auteur.

Fr. Overbeck. — Les écrits du Nouveau Testament[1]

La théologie actuelle se préoccupe à juste titre des questions historiques se rapportant aux origines du christianisme. Malgré la suspicion qu'excite dans certaines écoles une telle étude, on sent de plus en plus que là est l'avenir de la théologie. Cette suspicion elle-même provient de la nouveauté relative d'un examen sérieux de ces questions. Peu de temps après l'époque primitive, les Pères de l'église ont perdu le sentiment historique de la période apostolique. Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien se font à ce sujet les idées les plus fausses, et ces idées se maintinrent bien longtemps encore. La réformation sembla vouloir accorder de l'importance aux recherches historiques, mais elle ne tarda pas à être absorbée par les questions dogmatiques et pratiques. Plus tard la théorie de l'inspiration littérale s'opposa absolument aux libres investigations de la critique.

Il était réservé à notre siècle d'entrer décidément dans une voie plus large. Schleiermacher et de Wette donnèrent le premier élan ; mais Baur fut le véritable promoteur de cette étude vraiment impartiale des origines du christianisme. Tandis que le rationalisme avait eu le tort de s'en tenir exclusivement à la question des miracles, l'école de Tubingue agrandit et éleva le débat. Depuis lors, les théologiens indépendants ont poussé les investigations dans tous les domaines de l'époque apostolique, de la composition des livres du Nouveau Testament et de la formation du canon. Il est à espérer que l'on persévérera dans cette voie, conformément aux principes de

[1] *Ueber Etstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie*, von Frank Overbeck. 1871. — Broch. in-8, de 36 pages.

liberté posés dans le protestantisme. Tandisque la théologie catholique s'enferme de plus en plus dans une rigidité dogmatique semblable à la mort, la théologie protestante doit sans cesse renouveler sa vie par les recherches historiques, en particulier la critique biblique et l'étude des origines du christianisme.

L. M.

PHILOSOPHIE

Bonitz. — Index Aristotelicus[1]

Cet *Index*, qu'on attendait depuis longtemps, achève l'édition des œuvres d'Aristote, préparée par l'académie de Berlin et publiée par Bekker. Il est le fruit d'un travail incessant de vingt-cinq années. On y trouve l'énumération et la classification faites avec soin de tous les sujets auxquels s'est appliquée l'investigation infatigable et universelle d'Aristote, des idées émises par lui et constituant un organisme d'une solidité et d'un enchaînement admirables, et enfin des formes terminologiques que le penseur de Stagire a données à la langue grecque et dont le plus grand nombre sont restées dans le vocabulaire philosophique de tous les peuples civilisés.

Il importe de remarquer que la partie des œuvres d'Aristote, relative aux sciences de la nature, est encore obscure sur beaucoup de points. En général l'histoire de la science de la nature, pour laquelle les écrits de notre philosophe sont sans contredit la source la plus abondante, a été, de tous les domaines de l'antiquité, le moins exploré jusqu'ici. Aussi l'explication des termes zoologiques et botaniques, chez Aristote, exige-t-elle une étude spéciale d'une difficulté considérable. L'éditeur de l'*Index* a eu soin de s'assurer, pour les articles zoologiques, de la collaboration de M. *Jurgens Bona Meyer* dont on connaît les travaux méritoires sur l'*Histoire des animaux* d'Aristote. Malheureusement ce savant n'a pu achever que les articles de la lettre A. L'enseignement dont il s'est trouvé chargé, à la suite de son appel à l'université de Bonn, ne lui a pas laissé le loisir nécessaire pour continuer son œuvre. Quoiqu'il ait encore fourni quelques matériaux pour les lettres suivantes, les articles zoologiques de la lettre B ont été élaborés par M. *Bernhard Langhavel*, qui se trouvait fort bien

[1] *Index Aristotelicus*, ed. Hermannus Bonitz. 1870. — 1 vol. in-4 de 878 pag.

préparé à cette tâche par des études approfondies sur l'*Histoire des animaux* et qui possédait même un ensemble de matériaux propres à être utilisés immédiatement. M. Langhavel a en outre accompagné les termes botaniques d'Aristote des noms modernes. Quant à tout le reste, l'*Index* est dû aux soins de M. *H. Bonitz*.

Quant à la *langue* d'Aristote, notre ouvrage ne s'en occupe que dans la mesure où elle appartient en propre au philosophe ; il laisse de côté tout ce qui rentre dans la prose générale de l'Attique. Pour opérer un triage de cette nature, il ne fallait rien moins que la connaissance approfondie et précise de la langue grecque que possède M. Bonitz. Il aurait été assurément plus facile de recueillir et de citer toutes les expressions dont s'est servi Aristote et tous les passages qui les renferment. Quoique cette œuvre soit admirablement réussie, on ne doit pas s'étonner, vu les difficultés, que l'appréciation personnelle de l'auteur et d'autres causes accidentelles y aient laissé quelques défauts. Hâtons-nous d'ajouter qu'ils sont heureusement compensés par la facilité plus grande avec laquelle la méthode suivie permet au lecteur de se servir de l'ouvrage entier. Un *Index* absolument complet aurait fait perdre à la vue de l'ensemble ce qu'il aurait gagné en étendue matérielle.

Un triage du même genre a été appliqué aux articles mêmes que l'intérêt du fond qu'ils présentent a fait admettre dans l'*Index*. On a mis un grand soin à rassembler, dans leurs variétés les plus délicates, toutes les significations attribuées par Aristote aux termes philosophiques qu'il emploie. Mais on s'est borné à citer un nombre limité de passages pour indiquer à l'égard des mots qui reviennent souvent dans ses écrits leur sens constant ou ordinaire. M. Bonitz ne s'est efforcé de faire des citations complètes que pour ce qui concerne les noms propres et les termes zoologiques. Enfin il indique la source et nomme les auteurs des citations anonymes fréquentes dans les écrits d'Aristote.

L'*Index* n'a pas la prétention d'être un lexique de la philosophie et des œuvres d'Aristote, car il se contente, dans chaque article, d'indiquer par des chiffres les passages qui établissent le sens des expressions dont il s'agit. Toutefois l'ordre dans lequel ces passages sont signalés, et qui permet de suivre le développement des significations diverses appliquées par Aristote au même terme dans ses nombreux écrits, peut servir de modèle au lexique que l'on serait tenté de composer. En fait, plusieurs articles mettent sous les yeux du lecteur l'histoire entière du mot dont ils s'occupent. Relativement

aux idées importantes ou difficiles, on trouve cités des commentaires et des écrits spéciaux sur Aristote. Dans les articles zoologiques, les interprétations diverses sont mentionnées partout où le sens est douteux. Enfin il a été tenu compte autant que possible de toutes les corrections du texte proposées depuis le moment où a été publiée l'édition de Bekker.

En résumé, l'ouvrage que nous annonçons est le fruit d'une connaissance très étendue, non-seulement des écrits mêmes d'Aristote, mais encore de la littérature philologique et philosophique qui s'y rapporte. Il contribuera sans aucun doute à rendre plus facile en même temps que plus approfondie l'étude d'Aristote.

Louis Ferri. — Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle[1]

L'ouvrage que nous annonçons, quoiqu'il ait été écrit par un Italien, s'adresse à l'étranger plus encore qu'à l'Italie. Inspiré par un patriotisme légitime, l'auteur s'est proposé de montrer à l'Allemagne, à la France et à l'Angleterre, que la philosophie a pris en Italie un essor considérable en même temps que l'esprit de la liberté et de l'indépendance s'y est réveillé, bien plus que ce furent les penseurs de la nation qui ont contribué, pour la plus grande part, à raviver cet esprit dans son sein, dirigé ses efforts, coopéré à la réalisation de ses aspirations. Un fait pareil suffirait déjà à leur donner un droit incontestable à la sympathie et à l'intérêt du philosophe et de l'historien aussi bien que de tous les esprits cultivés de notre époque.

L'*Essai* de M. Ferri est divisé en cinq livres. Le premier forme une espèce d'introduction: l'auteur y indique à grands traits les influences et les causes qui lui paraissent de nature à expliquer la transition du XVIIIe siècle à ce développement de la philosophie italienne qui s'est accompli dans le cours du XIXe. Nous y voyons, entre autres, le sensualisme français introduit en Italie par Condillac lui-même et ses disciples, Melchior Gioia et Giov. Dom. Romagnosi, puis le sensualisme exclusif remplacé par une philosophie de l'expérience (dans l'esprit de Kant) grâce à Galuppi, dont la théorie de la connaissance et l'éthique se rapprochent de celles du philosophe de Kœnigsberg, et ouvrent ainsi la voie dans la direction de l'idéalisme.

[1] *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, par Louis Ferri, 1869.

Le second livre est consacré au penseur que M. Ferri considère comme l'esprit le plus distingué et le propre fondateur de la tendance qui a prévalu, de la nouvelle philosophie italienne, Antonio Rosmini Serbati.

Dans le troisième livre, l'auteur nous fait d'abord un tableau détaillé de la vie si remplie et du caractère de Vincenzio Gioberti, dont on ne connaît guère à l'étranger que les travaux politiques et scientifiques. A cette biographie succède une exposition qui nous permet de suivre les phases successives du développement et de la marche des idées et des aspirations de l'illustre penseur.

Le quatrième livre contient une analyse de la vie et du caractère du comte Terenzio Mamiani et une reproduction des principales idées developpées dans ses nombreux écrits.

Ces trois biographies constituent en fait le corps de l'ouvrage. C'est à l'étude des actes et des écrits des trois hommes qui en sont les héros, que M. Ferri a consacré surtout son attention et ses soins. On le comprend sans peine, puisque la direction philosophique qu'ils ont suivie sous des formes différentes et en se plaçant à des points de vue différents et que notre auteur désigne par le terme d'*idéalisme*, est à ses yeux la conception philosophique qui non-seulement prévaut aujourd'hui en Italie, mais encore est la mieux appropriée au génie national de la péninsule.

Quant au livre cinquième, il forme une sorte d'épilogue. Il renferme une exposition résumée de l'hégélianisme, ou plutôt une caractéristique des adhérents que cette philosophie a recrutés en Italie, entre autres MM. Bert. Spaventa et A. Vera, puis Mme la marquise de Florenzi et MM. les professeurs de Meir, de Santis et Fiorentino.

A côté de cette tendance hégélienne, il s'en trouve une critique et sceptique, dont les représentants les plus distingués sont Giuseppe Ferrari et Ausonio Franchi, tandis que la critique, telle que M. Mazarella l'applique aux principes et aux résultats de la science, incline et conduit au mysticisme. Le positivisme de A. Comte et le matérialisme n'ont jusqu'ici gagné que des adhérents isolés et peu nombreux, Villari, Tommasi et Moleschott.

Tous ces efforts, dont le but commun est de restituer à la science l'honneur et l'action qui lui appartiennent, sont combattus par l'*école théologique* qui aspire à restaurer la scolastique du moyen âge, telle qu'elle est représentée par les écrits de Thomas d'Aquin, et, par conséquent, à subordonner la philosophie comme *ancilla theologiæ* aux décrets et aux dogmes de l'église. On comprend qu'il n'y ait que

des membres du clergé qui soient disposés à se dévouer à ce travail de Sisyphe; ce sont entre autres le P. Ventura et les rédacteurs de la *Civiltà catholica*, l'organe des jésuites, le P. Liberatore et le P. Taparelli d'Azeglio.

Quant au point de vue duquel notre auteur considère et présente l'histoire de la philosophie, il s'inspire également de l'esprit de la philosophie et de celui de l'histoire; il poursuit un double but. D'un côté, il s'applique à découvrir un lien logique, une conséquence intérieure dans la succession des systèmes particuliers et des diverses tendances. D'un autre côté, il s'efforce de montrer les rapports des circonstances personnelles de chaque philosophe avec la situation générale et les tendances dominantes de son époque, les conditions de la nation à laquelle il appartient, les événements politiques et sociaux contemporains, et l'influence de tous ces faits sur la genèse et le développement, sur les idées capitales de tout système considérable. La critique à laquelle M. Ferri soumet les philosophies qu'il passe en revue consiste en indications générales plutôt qu'en un examen détaillé. Car sa pensée est que les divers systèmes qui ont joué un rôle dans l'histoire se critiquent et se réfutent réciproquement et que cette critique objective est d'une valeur infiniment plus considérable que l'appréciation subjective et individuelle de chaque historien.

REVUES

Zeitschrift fur philosophie und philosophische kritik

Tome LXI. — Première livraison. (1872.)

Steinhart. Les sources pour la vie de Platon.
W. Bender. L'idée de la religion selon Kant.
H. Ulrici. Dynamisme et atomisme.
Bulletin. — La vie de Schelling, d'après sa correspondance. IV. (Compte-rendu 1872, octobre, pag. 669.) — A la mémoire de G.-W.-Fr. Hegel, par Fr. Harms (1871). — Eléments de philosophie, par G. Hagemann (2e édit.). — Les adversaires de la philosophie, par Ern. Naville (1869).

Seconde livraison. (1872.)

W. Bender. L'idée de la religion selon Kant (suite).

C. Grapengiesser. L'idéalisme transcendantal de Kant et la chose en soi de E. de Hartmann.

M. Schiessl. Etude sur l'association des idées et son influence dans l'acte de la connaissance.

Bulletin. — Matériaux pour la logique, par W. Luthe. 1re partie (1872). — La philosophie des écoles italiennes. Revue trimestrielle, contenant les actes de la *Société promotrice des études philosophiques et littéraires.* Ann. I, II, III (1870, 1871, 1872). — Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle, par L. Ferri (1869). — La morale de la philosophie positive, étude critique, par G. Barzelloti (1871).

Bibliographie.

Philosophische Monatshefte (1870-1871)

Tome VI. — Troisième livraison.

E. de Hartmann. Dynamisme et atomisme. Kant, Ulrici, Fechner.

C. Hermann. La notion scientifique de l'esthétique.

Bulletin. — Les atomes et leurs mouvements, par G. Hansemann (1871). — Index Aristotelicus, ed. Hermanus Bonitz (1870). — La logique exposée comme la théorie de la science, par L. George (1868). — *Chronique.*

Quatrième livraison.

L. Freund. Observations sur l'état de la société, à propos de Lorenz Stein et de Rodolphe Gneist.

J. Hülsmann. Ce qui est réel est rationnel, et ce qui est rationnel est réel.

Bulletin. — L'idée de la logique dans Aristote et dans Kant, par F. Zelle (1870). — La philosophie de Luther, Ire partie : La logique (1870). — Mélanchton et l'enseignement philosophique, par A. Richter (1870).

Chronique. — La fête annuelle de la société philosophique à Berlin.

Cinquième livraison.

J. Bahnsen. Etude critique du Criticisme.

M. Meyr. De l'opportunité d'une union plus intime entre la poésie et la philosophie.

W. Schuppe. Lettre publique à M. le professeur Ueberweg.

Bulletin. — Le traité théologico-politique de Spinoza, étudié dans ses sources, par M. Joel (1870). — *Chronique.*

Faits divers.

Société théologique de Teyler a Harlem

Programme de l'année 1873.

La question de concours de l'année dernière n'ayant pas été traitée, la Société a pu procéder immédiatement au choix d'un nouveau sujet. Le résultat de la conférence a été la mise au concours de la question suivante :

Que nous enseigne l'ethnographie, dans son état actuel, sur la disposition religieuse de l'homme?

La Société a voulu, pour *cette fois* encore, proposer un second sujet. Elle demande en conséquence:

Une histoire et une critique de la devise : L'église libre dans l'état libre.

Enfin la Société propose de nouveau le sujet qu'elle avait mis au concours pour l'année 1871, mais qui n'a pas été traité:

Une étude sur le rapport qui existe entre les dogmes des églises protestantes et la doctrine de Paul.

Le prix consiste en une médaille d'or d'une valeur de fr. 400.

Les candidats sont autorisés à se servir, pour leurs mémoires, des langues hollandaise, latine, française, anglaise ou allemande (cette dernière écrite en caractères latins).

Les mémoires doivent être écrits par une autre main que celle de l'auteur; il faut qu'ils soient complets, tout travail inachevé sera exclu du concours.

Le terme de l'envoi est fixé au 1er janvier 1874.

Tous les mémoires envoyés deviennent la propriété de la Société. Celle-ci range parmi ses œuvres, avec ou sans traduction, ceux qui ont été couronnés, de telle sorte que les auteurs ne peuvent pas les publier sans la permission de la Société.

En outre, la Société se réserve de faire l'usage qui lui convient des mémoires qui n'ont pas remporté de prix, en n'indiquant pas ou en indiquant le nom des auteurs ; dans le second cas, toutefois, avec le consentement de ces derniers. L'auteur qui voudra avoir une copie du travail qu'il aura envoyé devra la faire faire à ses frais.

Les mémoires, accompagnés d'un billet cacheté renfermant le nom de l'auteur et munis d'une devise, seront envoyés à l'adresse suivante : *Fundatiehuis van Wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.*

THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

HERRMANN SCHULTZ[1]

Je ne tenterai point de donner une analyse complète et parfaitement proportionnée d'un ouvrage scientifique aussi considérable que la *Théologie de l'Ancien Testament* par le docteur Herrmann Schultz. Ce serait m'exposer à n'être pas lu, car je serais nécessairement ou très sec ou très long. Il me paraît préférable de faire ressortir le point de vue général de l'auteur et les conclusions auxquelles il arrive sur les sujets les plus intéressants. Mon but est de donner l'impression de ce qu'est le livre plutôt que d'en rendre la lecture superflue. Je passerai donc rapidement sur les chapitres les moins caractéristiques, pour avoir plus de temps à consacrer aux questions traitées de la façon la plus originale et la plus lumineuse, à celles surtout qui touchent directement aux préoccupations actuelles de la pensée théologique. Conformément au principe que le *Compte-Rendu* a suivi jusqu'à cette année, je m'abstiendrai d'ailleurs de toute critique et n'émettrai aucun jugement sur les opinions de l'auteur. Que le lecteur veuille bien s'en souvenir.

Introduction.

Dans une introduction étendue et profonde, M. Schultz expose quel est, à son sens, le domaine de la théologie biblique. Il la

[1] *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe*, dargestellt von Dr Herrmann Schultz, Prof. der Theologie zu Basel. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer, 1869. — 2 volumes, contenant ensemble 840 pages environ.

considère comme une discipline *historique*, s'attachant non aux faits extérieurs, mais aux conceptions diverses et progressives que les porteurs de la révélation se sont faites de la religion véritable. Différente de la dogmatique systématique, elle se distingue aussi de l'histoire proprement dite ; du moins elle en est une portion si importante, si indépendante et si élevée qu'elle mérite d'être traitée à part. Ainsi nous avons la théologie de l'Ancien Testament à côté de l'histoire du peuple d'Israël, comme l'histoire des dogmes ou de la morale à côté de l'histoire des nations chrétiennes. Dans l'histoire d'Israël la théologie biblique doit ignorer tout le côté simplement civil ou national du développement pour s'attacher exclusivement à ce qui a une valeur religieuse.

Quelles sont les *sources* immédiates de la théologie biblique?

On ne peut reconnaître ce caractère à la littérature judaïque qui s'est produite après la venue de Jésus-Christ parmi les juifs demeurés étrangers au christianisme. Les écrits talmudiques n'ont aucun rapport avec notre tâche. Ils retravaillent la substance religieuse et surtout légale de l'Ancien Testament dans un esprit qu'on ne peut regarder comme juste, quand on voit en Jésus celui en qui la religion révélée trouve son accomplissement. Nous ne pouvons pas nous occuper davantage de la mystique et de la théosophie juives, dont la kabbale est la plus parfaite expression. Quelque antique que soit cette tendance, comme le montrent les targoumim et les apocalypses des premiers siècles de l'église, elle est, dans ses derniers résultats, tout à fait étrangère au développement biblique. Ses productions les plus anciennes peuvent servir à faire mieux comprendre le siècle où le christianisme est apparu, et à purifier ainsi la théologie biblique, mais jamais elles n'en deviendront des sources proprement dites. Nous ne pouvons pas même employer comme sources ce que nous savons des sectes juives : pharisiens, sadducéens, esséniens. Ces trois écoles ont, il est vrai, exercé une puissante influence à l'époque la plus décisive de la religion révélée. Mais, si même nous avions à leur sujet des renseignements plus complets et plus sûrs, elles serviraient tout au plus à nous montrer quel était l'état religieux du peuple

juif lorsque l'évangile y a été prêché pour la première fois. Elles ne nous présentent pas un développement normal de la religion biblique. Elles n'enrichissent pas le judaïsme de l'Ancien Testament et n'expliquent pas le christianisme. La seule place que nous puissions leur accorder est celle d'un appendice. Nous en dirons autant des productions où la religion juive s'allie à la philosophie alexandrine. Josèphe et les autres écrivains de cette tendance surchargent l'ancienne religion d'éléments étrangers et parfois contradictoires. Le souffle de la vie leur manque absolument. Les prendre pours ources de la théologie biblique, ce serait faire de la religion de la révélation une simple expression de la nationalité israélite, abaisser le Saint-Esprit, qui est l'inspirateur de la religion véritable, et le confondre avec l'esprit naturel du peuple élu, considérer comme faisant partie de la vraie religion tout ce que la vie nationale d'Israël a produit dans le domaine religieux et moral. Il ne faut pas sans doute tomber dans l'autre extrême et négliger de prendre en considération les diverses sortes d'écrits dont nous venons de parler. Autrement on déracinerait la religion d'Israël du sol où elle a grandi ; on en ferait, dans le mauvais sens du mot, une chose surnaturelle, imposée au peuple du dehors et à certains moments ; on nierait ainsi sa vie, son développement organique. On ne pourrait plus dès lors parler d'une *histoire* de la religion parfaite. Quant aux apocryphes de l'Ancien Testament, pour ne parler que de ceux-là, l'église évangélique les a toujours appréciés justement. Ils sont un pâle reflet des livres inspirés. Le fils de Sirach et l'auteur du premier livre des Macchabées se sentent complétement dépendants de la sainte Ecriture. Nous ne trouvons pas en eux l'esprit primitif et créateur d'une religion vivante : ils ont hérité et transmettent une religion toute faite. Tel était déjà le sentiment de la synagogue de Palestine, qui nous est rapporté par Josèphe. « On estimait que les livres écrits depuis Artaxerxès ne méritaient pas la même créance que les précédents, parce qu'il n'y avait plus une série non interrompue de prophètes. » En d'autres termes, on sentait fort bien que l'esprit de l'ancienne religion n'existait plus dans sa puissance et sa vitalité personnelles. Le développement normal avait fait place à la décadence.

C'est aussi l'impression de l'ancienne église grecque et de tout le protestantisme.

Nous affirmons au contraire que *les livres de la Bible,* dans leur ensemble, nous fournissent les sources immédiates et parfaitement suffisantes dont nous avons besoin pour établir une théologie biblique. En effet, pour nous faire une idée exacte de la religion révélée, il nous faut des écrits qui proviennent du temps où la religion était à l'état de « devenir » et qui soient ainsi de vrais *documents,* des écrits qui soient en outre produits et portés par l'esprit de cette religion, ou *inspirés*, non pas, cela se conçoit, dans le sens dogmatique et précis que l'église a donné à ce mot, mais dans le sens le plus simple et le plus général. Dès que nous possédons un certain nombre de livres répondant à ces deux postulats, nous sommes à même de porter un jugement certain sur l'essence et le développement de la religion. Or nous croyons que les divers ouvrages qui composent les deux volumes de notre Sainte Ecriture sont précisément dans ce cas, et nous exprimons cette conviction en les appelant *canoniques,* c'est-à-dire normatifs pour l'intelligence de la religion vraie. Nous obtenons ainsi, par une conception plus historique et plus élevée des écrits du canon, ce que l'ancienne théorie théopneustique prétendait fournir immédiatement au sentiment religieux : la certitude en matière de foi.

Le *caractère documental* de ces livres est purement historique et ne peut être qu'historiquement reconnu. Il est attesté tout d'abord par la *tradition*, que la science protestante a naturellement le droit et le devoir d'examiner toujours à nouveau. Cette tradition vacille à l'égard de plusieurs portions des deux testaments : Esther, l'Ecclésiaste, les livres « contestés » d'Eusèbe. La science sera amenée à regarder quelques-uns de ces ouvrages comme servant de transition aux apocryphes, et ne tirera pas de ce côté-là une ligne de démarcation trop rigoureuse.

Dans le champ commun des documents, il faut accorder la première place aux livres dont les auteurs ont été les représensentants et promoteurs principaux de la révélation, savoir les prophètes et les apôtres. Ici le jugement de la tradition peut

être modifié davantage par la science. Les recherches sur le Pentateuque, les Psaumes, les écrits de Salomon, les quatre évangiles, les épîtres catholiques, etc., font douter que ces livres soient tous des documents de premier ordre. La critique, il est vrai, nous affermit d'autant plus dans la persuasion qu'une série de nos livres portent incontestablement ce caractère.

L'*inspiration*, appartenant à l'expérience interne, ne peut se prouver historiquement; elle n'est sensible qu'à ceux qui sont en contact avec l'esprit particulier du christianisme. Cependant cet assentiment expérimental, intime et personnel, peut être considéré objectivement comme le témoignage de l'église. Quant à l'Ancien Testament, nous remarquons que Jésus et ses disciples immédiats reconnaissent dans ses écrits le même esprit qui se manifeste dans leur propre vie religieuse et morale : l'esprit qui réconcilie et rachète, éclaire, renouvelle et sanctifie, et fait voir en Jésus le Christ attendu, le point culminant de la révélation. Ce qui nous importe ici, ce ne sont pas quelques assertions positives et isolées, mais la manière générale dont l'Ancien Testament est cité dans les discours de Jésus et les lettres des apôtres. Or les fondateurs du christianisme se montrent évidemment croyants à l'égard de l'Ancien Testament, et le regardent comme préparant par des degrés successifs le développement suprême de la religion. Sans doute, ce qui est vrai de ces livres dans leur collection ne l'est pas également de chacun d'eux pris à part. Le Nouveau Testament, dans son usage de l'Ancien, laisse déjà tout à fait en arrière Esther, les Chroniques, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques. De même la vie chrétienne a trouvé moins de lumière et de force dans certains livres du Nouveau Testament que dans les autres; elle y a reconnu moins sûrement et moins généralement le véritable esprit, comme le montrent les jugements portés par de grands docteurs, depuis Denys d'Alexandrie jusqu'à Luther, Calvin et Zwingli, sur l'Apocalypse de Jean et quelques-unes des épîtres. Ces livres moins appréciés par les fidèles sont en même temps ceux dont le caractère de document est le plus attaquable. En tenant compte de cette exception, on peut soutenir que le sen-

timent universel de l'église proclame l'inspiration de toute l'Ecriture.

Malgré son poids, ce témoignage objectif et historique n'a pas pour le protestant une autorité absolue. Il est continuellement soumis à la révision de l'esprit chrétien, au *testimonium Spiritus sancti internum*. Cela ne veut pas dire que chacun puisse juger si une portion de l'Ecriture est inspirée, suivant qu'elle lui convient ou non. Cela veut dire que tout homme en qui l'Esprit du Christ a déposé au moins le germe d'une vie nouvelle, peut sentir ce même Esprit dans les livres bibliques, pour ainsi dire en voie de croissance et de formation dans l'Ancien Testament, complet et parfaitement pur dans le Nouveau.

En résumé nous trouvons dans les écritures canoniques, et en elles seules, ce que nous cherchions. Elles nous offrent : 1° Des documents de premier ordre, dans lesquels l'esprit de la religion révélée se manifeste d'une façon immédiate et puissante. 2° Des documents secondaires, ne provenant pas des plus éminents porteurs de l'idée religieuse, et où l'esprit de la révélation ne se fait sentir que médiatement et plus faiblement. 3° Un petit nombre d'écrits dont le caractère documental n'est pas à l'abri du doute, ou dans lesquels l'esprit de la religion parfaite n'est pas discerné avec certitude par tout vrai chrétien.

Les livres qui nous occupent revêtent diverses *formes littéraires*. L'enseignement didactique, philosophique, dogmatique ne manque pas. C'est la forme la plus simple ; nous n'avons pas besoin de nous y arrêter. La poésie présente déjà de plus grandes difficultés pour la théologie biblique. Il s'agit de dégager délicatement de l'enveloppe poétique la substance éternelle qu'elle contient. Sans un vrai sentiment du génie de la langue et de la nature de la poésie, on tombe ici dans d'inévitables malentendus. Mais c'est la prose narrative qui nous embarrasse surtout. Nous ne pouvons pas être sûrs d'avance qu'elle aura partout également une complète valeur historique. Cette valeur dépend, pour chaque auteur, de la distance qui le sépare des événements, et de la qualité des sources qu'il emploie, quels que soient d'ailleurs son amour de la vérité et la puissance de son esprit religieux. On ne peut en effet supposer une connais-

sance miraculeuse des choses du domaine de l'expérience, si l'on a sur l'inspiration des notions quelque peu saines, si surtout on connaît l'état dans lequel les documents bibliques nous sont parvenus. Nous devrons distinguer deux classes de livres narratifs : 1° ceux dont les auteurs ont été mis à même, par la possession d'anciens documents ou par leur position personnelle, de se prononcer avec sûreté sur les événements qu'ils racontent ; 2° ceux dont les auteurs paraissent n'avoir pas été dans ce cas. Les premiers livres nous serviront de sources pour l'époque qu'ils décrivent; les seconds seulement pour l'époque qui les a produits et dont ils reflètent les idées.

Ici se présente une question des plus graves et des plus actuelles, traitée souvent avec autant de superficialité que de passion. Y a-t-il dans la Bible des livres narratifs dont le contenu soit, non plus historique, mais, en tout ou en partie, légendaire ou mythique?

Examinons d'abord ce que c'est qu'une *légende*. Tout peuple antique qui des temps antérieurs à l'écriture passe à la lumière de l'histoire apporte avec lui sa légende. Les origines et les premiers développements de la nationalité ne sont pas simplement relatés ; il sont célébrés, embellis, réunis en un tout par l'esprit populaire. Partout où la tradition orale règne sans contrôle, nous trouvons la légende. Par un procédé inconscient de l'imagination nationale, les figures des temps passés reprennent vie et sont douées d'une éternelle jeunesse. Il n'y a là aucune invention volontaire, aucun mensonge. La légende renferme toujours un noyau historique, mais elle présente une unité indissoluble : il n'est pas possible de distinguer en elle entre le fond et la forme, le fait et l'ornement. Elle est elle-même un fait historique, et l'un des plus importants. Cependant elle ne se donne pas pour de l'histoire ; c'est comme légende qu'elle veut être aimée et appréciée. On la reconnaît aisément. Les personnages et la chronologie y acquièrent des proportions surhumaines ; le ciel et la terre cessent d'être séparés par une ligne rigoureuse de démarcation ; les lois du développement et la vraisemblance n'entrent plus guère en compte ; enfin les ancêtres deviennent des personnifications du caractère et de la mission du peuple.

Comme les autres, le peuple d'Israël a dû conserver ses plus anciens souvenirs sous la forme de la légende, si du moins nous ne voulons pas nous le représenter comme privé d'un des plus précieux joyaux de la nationalité. Ce qui a fait reculer devant cet aveu, c'est uniquement la crainte de compromettre le caractère sacré des livres canoniques. On a préféré recourir à l'idée d'une connaissance historique miraculeuse, sans songer qu'on sacrifiait la notion même de document. Car, suivant cette théorie, un homme de nos jours, animé par le Saint-Esprit, serait aussi bien qualifié qu'un apôtre pour écrire la vie de Jésus. Cette représentation fantastique tient au préjugé, dénué de tout fondement, que la révélation ne peut pas avoir la légende pour porteur.

Les considérations suivantes nous paraissent réfuter ce point de vue. — 1° L'histoire en général, même l'histoire du peuple saint en particulier, n'est pas l'instrument de la religion révélée par le simple fait qu'elle est véridique. Il faut qu'elle soit pénétrée de l'*esprit de la révélation :* ce à quoi la légende se prête également. — 2° Le Saint-Esprit exclut certainement la tromperie et le mensonge. Mais il ne rend pas impossibles des *formes littéraires* qui étaient parfaitement légitimes aux yeux de ce temps-là, bien qu'elles ne nous paraissent plus permises aujourd'hui; ainsi « l'histoire à tendance » et le pseudonyme. L'antiquité n'a pas connu notre façon d'écrire l'histoire. Elle tient beaucoup moins à découvrir dans le détail ce qui s'est réellement passé qu'à présenter et défendre de grandes vérités. Encore moins le Saint-Esprit préserve-t-il d'ignorance ou d'erreur à l'égard des objets de l'expérience. Ce même Esprit, — il n'y en a pas deux, — accordé plus tard aux vrais chrétiens, n'a pas fait de Luther un savant tel que Humbold, ou Laplace, ni d'Augustin un Salluste, un Thucydide ou un Grimm. L'esprit de la révélation donne la conscience de la volonté divine ; il illumine la vie morale et religieuse. Il montre dès lors les événements sous un nouveau jour et fait considérer la nature et l'histoire dans leurs rapports avec Dieu. Avec tout son talent, Tacite n'a pas saisi la portée de l'humble royaume de Dieu fondé par Jésus. Il fallait plus que la science et le génie d'Aristote pour

prononcer des paroles comme celles-ci : « Que la lumière soit ! — Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Mais le Saint-Esprit ne remplace nullement l'investigation patiente et l'habile coordination des objets de la connaissance. Il n'empêche pas un narrateur de prendre une légende pour de l'histoire. — 3° La légende israélite est une légende *sainte* parce qu'elle s'est formée sous l'influence des chefs religieux de la nation. Elle sera donc l'introduction naturelle de l'histoire sainte. — 4° Elle se prête même *mieux que l'histoire* à transmettre les enseignements du Saint-Esprit. Dans l'histoire chaque figure n'exprime qu'incomplétement l'esprit qui agit dans le peuple et qui lui donne son caractère spécial. Dans la légende c'est cet esprit lui-même qui imprime son cachet à toutes les figures et leur communique la vie. De là le charme exceptionnel de la légende des patriarches et sa valeur pour l'édification.

Passons au *mythe*.

Le mythe est une pensée spéculative incorporée dans un récit destiné à l'exprimer. Il est un produit des temps primitifs. Du mythe sort toute espèce d'enseignement ou de doctrine, comme la légende contient le germe de l'histoire. Tandis que dans la parabole une idée d'un ordre supérieur aux sens est volontairement revêtue du manteau de l'image, dans le mythe la forme et le contenu naissent à la fois et involontairement ; il surgit tout entier comme un fait. Les symboles les plus antiques et les mythes servent de moyens et d'instruments pour l'intelligence des choses religieuses. Ils sont plutôt trouvés qu'inventés. Toujours simples et frappants, ils paraissent le résultat d'une nécessité intérieure ; de là la tendance à les regarder comme sacrés. Au delà de l'histoire et de la légende commence le domaine de ce que la foi seule peut concevoir. C'est le mythe qui y règne. Dans une sorte d'introduction à la légende, il dépeint la création et le développement idéal de l'homme, la signification de sa nature sensible et spirituelle.

Le mythe fait partie du patrimoine des peuples primitifs et en constitue un des principaux trésors. Il est naturel qu'à ce point de vue Israël n'ait pas pu sortir pauvre et dépouillé du sein de la famille de peuples à laquelle il se rattache, pas plus que sa

langue, ses mœurs, ses usages nationaux n'ont commencé au moment seulement où il acquérait une existence séparée. Si les mythes communs sur l'origine du monde et de l'humanité ont pris dans chaque peuple, selon son état religieux, une forme spéciale, l'esprit de la révélation a pu également s'approprier ces mythes et y imprimer les grandes et durables conceptions de la vraie foi. Si même de tels récits mythiques n'ont pénétré dans le peuple d'Israël que lorsque sa religion était pleinement épanouie, au temps de Salomon, par exemple, — ce qui pour plusieurs n'est pas impossible, — nous nous étonnerons d'autant moins que cette religion, dans toute sa force, ait promptement assimilé et transformé ces matériaux.

Le mythe israélite, ainsi modifié et purifié par le Saint-Esprit, doit sans doute rappeler par un air de parenté les mythes des nations de même souche; mais il doit plus encore s'en distinguer, pour servir à révéler le Dieu tout-puissant. Incontestablement les mythes des Perses, des Indiens, des Phéniciens ont dans la forme de grandes analogies avec les récits de la Bible. Mais au point de vue religieux ils en sont aussi différents que le paganisme est différent de la religion révélée.

Ce mythe sacré, dont par un faux scrupule on a voulu nier la présence dans l'Ancien Testament, est au contraire le genre littéraire qui, pour les sujets dont il s'agit, convient le mieux à la religion véritable. Nulle part la pensée ne se développe plus librement; car la forme s'y plie naturellement et spontanément au contenu qu'elle doit rendre sensible. Le mythe surpasse ainsi la narration proprement dite. En même temps sa merveilleuse et naïve beauté, qui recèle la plus haute sagesse, parle directement à l'imagination et au cœur. Profond pour le plus profond esprit, attrayant et intelligible pour l'enfant, il est la perle de l'Ancien Testament.

Nous avons simplement montré jusqu'ici qu'on peut et doit s'attendre à rencontrer, avant l'histoire sainte, une légende sacrée et un mythe révélateur. Il nous reste à prouver que les portions les plus anciennes de l'Ancien Testament renferment en effet de pareils éléments : tâche aisée vis-à-vis de l'esprit non prévenu, mais impossible à l'égard de ceux qui, par suite

de leur position dogmatique, ne connaissent aucune vraisemblance historique sur le terrain de la Bible. Voici brièvement les raisons de notre sentiment.

1. *L'époque* des récits antémosaïques parle en faveur de leur caractère légendaire. Avant l'invention d'aucune espèce d'écriture, quatre cents ans avant les souvenirs historiques les plus rapprochés, et même plus tard, lorsque dans les pays les plus civilisés on se mit à écrire les faits capitaux de la politique, il est impossible que nos récits, concernant d'obscures familles et relatant des histoires insignifiantes en elles-mêmes, se soient transmis autrement que verbalement, c'est-à-dire par la légende.

2. Le caractère légendaire de ces narrations se révèle encore dans les *dimensions colossales* que prennent les forces et la longévité, sans qu'on insiste sur l'élément miraculeux. Ainsi les patriarches sont représentés de la même façon que les héros de l'antiquité ; les années de leur vie, avant et même après le déluge, embrassent des époques entières, et les périodes sont mesurées en chiffres ronds et symboliques.

3. Dans de nombreux passages, la Genèse ne s'inquiète pas de la *vraisemblance historique* et tolère des *contradictions sans le moindre scrupule ;* ce qui, embarrassant au plus haut degré s'il s'agissait d'une histoire, paraît très naturel et ne scandalise nullement dans une légende. Cette manière d'écrire n'est plus habituelle après Moïse; pourtant on en retrouve des traces fréquentes dans l'histoire de la conquête de Canaan et dans les récits des temps qui précèdent David.

4. Comme dans toutes les légendes, *la terre et le ciel se confondent*, et ce qui est spirituel devient sensible : procédé tout à fait différent de la description poétique sous forme de visions et de songes. On a conclu à tort que Dieu était plus près d'un Jacob que d'un Esaïe ou d'un Jérémie.

5. La Genèse enfin donne plusieurs *relations différentes* sur le même sujet ; elle aime à expliquer d'importants noms propres d'hommes ou de localités par des récits qui ne doivent leur existence qu'à ces noms mêmes ; elle a coutume de ratta-

cher l'histoire nationale, comme une histoire de famille, aux registres généalogiques.

D'après les considérations qui précèdent, le contenu des onze premiers chapitres de la Genèse serait légendaire; mais un examen plus approfondi nous fait aller plus loin, et nous force à y voir positivement un mythe. Pour parler plus exactement, les trois premiers chapitres sont un mythe révélateur; ils nous présentent les pensées de la vraie religion sur les origines. Tout le reste est très affaibli et revêt plutôt le caractère de la légende. Nous pouvons donc recourir à la méthode qu'Evémère [1] et la sibylle juive appliquent à la légende des dieux de la Grèce. Nous ne rencontrons ici que de vagues souvenirs, relatifs à quatre grandes périodes et à des races titaniques.

En résumé, la Genèse est le livre de la sainte légende, introduite par le mythe. Les trois premiers chapitres renferment, sous la forme mythique, des révélations de la plus haute importance; les huit chapitres suivants ont des éléments mythiques qui touchent à la légende. D'Abraham à Moïse règne la pure légende nationale, mêlée de quelques éléments mythiques presque méconnaissables. De Moïse à David nous avons l'histoire avec de nombreux éléments légendaires. Depuis David l'histoire n'a pas plus d'éléments légendaires que chez les autres historiens de l'antiquité. Dans le Nouveau Testament, il n'y a point de mythe, mais tout au plus quelques légères traces de légende sainte, qui même là ne doivent pas nous surprendre, puisque le christianisme a pris naissance au milieu d'une société étrangère aux procédés scientifiques.

Je serais entraîné trop loin si je voulais suivre le Dr Schultz quand il expose et apprécie la conception à laquelle sont arrivés sur l'Ancien Testament des philosophes comme Hégel, Kant, et Schelling, et des théologiens comme Vatke, Bruno Bauer, Rust, Baur. Mais je dois relever l'opinion à laquelle il s'arrête lui-même sur le *principe fondamental* de la religion de l'Ancien Testament.

[1] Evémère, Crétois ou Sicilien du temps d'Alexandre, a le premier soutenu l'opinion que les dieux grecs étaient des hommes, — guerriers, rois, bienfaiteurs de l'humanité, — idéalisés et divinisés par l'imagination populaire.

Aux yeux du Christ et des apôtres, la religion de l'Ancien Testament n'est pas simplement une préparation historique et extérieure du christianisme, mais un genre de piété qui peut et doit servir de base à la piété chrétienne. Pour devenir chrétien, tout païen avait besoin de se convertir dans le sens complet de ce mot, c'est-à-dire d'abandonner absolument sa position et son point de vue religieux. Le juif pouvait être un pieux chrétien sans cesser d'être un juif pieux. Ainsi Jacques le Juste et les douze apôtres en général étaient tout à la fois des modèles de piété israélite et de remarquables chrétiens, tandis qu'aucun chrétien ne pouvait demeurer attaché de cœur à un culte polythéiste et aux cérémonies d'un temple grec ou romain. Nous sommes forcé de reconnaître dans l'Ancien Testament une révélation de cet Esprit divin qui, de degrés en degrés, conduit à la vie à la fois divine et humaine de Jésus. La religion israélite n'est point le simple produit des lois du développement humain. Elle contraste, au contraire, constamment avec la direction de la vie d'Israël, quand le peuple suit ses propres impulsions. Elle ne peut s'expliquer autrement que par une action immédiate et révélatrice de la puissance créatrice, c'est-à-dire par une *révélation* proprement dite. Dieu a suscité au sein de ce peuple des hommes doués de la réceptivité nécessaire pour comprendre directement la vérité libératrice, le plan rédempteur de l'amour divin à l'égard de l'humanité. Cette intelligence ne leur est pas venue de la sagesse humaine ou d'aucun travail de la pensée; elle est un pur don de la grâce. C'est Dieu qui se communique par le moyen d'hommes inspirés. La révélation est donc le *principe formel* de la religion de l'Ancien Testament.

Remarquons-le toutefois : la religion révélée s'est assujettie aux lois de l'histoire. Elle a dû s'incorporer et marquer de son sceau des éléments appartenant à l'enfance du peuple hébreu, — coutumes, fêtes, légendes, mythes, — peut-être même des éléments provenant d'autres peuples. Il n'est pas étonnant qu'on puisse encore en distinguer quelques vestiges. Elle n'a pu d'un coup de baguette changer en moralité parfaite les usages d'une peuplade orientale et nomade ; mais elle les a peu à

peu pénétrés et purifiés du dedans au dehors, non sans conserver longtemps, à cause de la dureté de cœur du peuple, des choses qu'elle n'approuvait pas, ainsi le vengeur du sang, l'esclavage, la polygamie et ses conséquences. Elle n'a pas transformé tout d'un coup le devin en un prophète de Dieu au sens le plus spirituel ; mais elle a insensiblement dégagé la prophétie des phénomènes inférieurs de l'interprétation des songes et de la divination. Elle ne s'est élevée elle-même que graduellement et selon les lois de la croissance historique jusqu'à sa plus haute manifestation ou sa parfaite expression, telle que nous la trouvons en Christ.

Si de la forme nous passons au fond, il ne nous sera pas difficile de discerner quel est le principe essentiel de la religion biblique. Il n'y en a qu'un pour les deux Testaments. Tous les récits de cette religion, et même ses légendes sacrées, forment une histoire du salut, de la rédemption et de la réconciliation. A travers et malgré le péché des hommes, Dieu dans son amour veut les faire participer à sa propre vie. La sagesse de cette religion consiste à connaître la voie où se trouve la vie divine. Les institutions, les ordonnances, les lois, la poésie, jusqu'aux doutes et aux luttes intérieures, tout y tourne autour du même centre. En un mot, le *principe matériel* de la bible est le *salut*, — ou la communication de la vie parfaite et divine. Quant à la différence des deux Testaments, elle gît tout entière en ceci : dans l'Ancien Testament le salut *devient* (qu'on nous passe ce terme d'école) ; dans le Nouveau il *est apparu*. On a dit il y a longtemps : *Vetus testamentum in novo patet, novum in vetere latet*. Cela est vrai, si l'on entend par là que le salut chrétien est déjà contenu dans l'Ancien Testament sous la forme de germes confus et de vagues instincts, et que le salut juif ne reçoit sa signification éternelle et sa réelle puissance que dans le Nouveau Testament. De là découle la nécessité de connaître un des Testaments pour comprendre l'autre. Pour qui n'a pas vu le fruit, la fleur et le bouton resteront toujours une énigme.

La *méthode* à suivre pour traiter la théologie biblique doit être génétique aussi bien qu'historique.

Encore la meilleure méthode ne peut-elle donner ici des

résultats solides qu'à l'homme sérieusement touché par l'esprit de la religion véritable.

Notre champ d'études se divise en trois périodes :

1° Le *mosaïsme* va jusqu'à la décadence des deux royaumes, vers l'an 800 avant Jésus-Christ.

2° Le *prophétisme* va de l'an 800 jusqu'au rétablissement de l'état sous Esdras et Néhémie.

3° Le *lévitisme* va d'Esdras aux princes asmonéens.

A la fin de son introduction, ainsi qu'au commencement de divers chapitres, M. Schultz donne des renseignements abondants et très précis sur la littérature de son sujet. Mais il est temps d'arriver à ce sujet lui-même.

PREMIÈRE PÉRIODE

Le mosaïsme.

Le grand ouvrage historique, base de notre Pentateuque et du livre de Josué, a été composé à l'époque de Samuel ou de David. Nous désignerons son auteur par la lettre A. C'est l'*Elohiste*. Il est généralement facile de reconnaître dans le Pentateuque ce qui vient de lui. D'autres fragments sont dus, comme on l'a reconnu depuis longtemps, au *Jéhoviste*, que nous appellerons B. C'est le quatrième narrateur de l'histoire des origines, selon Ewald. Il ne retravaille pas l'écrit de A, comme le pensent la plupart des critiques contemporains. Il est tout à fait indépendant de A, ne le connaît pas et le contredit parfois, bien loin de songer à le compléter.

Les Sémites du désert, en présence d'une nature uniforme et grandiose, étaient portés sinon au monothéisme, du moins à une religion où l'un des dieux avait une prédominance beaucoup plus sensible que dans le polythéisme romain ou grec. Les dieux secondaires n'ont pas de personnalité marquée. La divinité se compose bien d'une variété d'*Elohim*, mais elle a une certaine unité, dont l'idée de puissance est le centre. Cette ancienne religion sémitique sert de base à la religion de l'Ancien

Testament, elle la rend possible, mais elle ne la produit pas comme sa conséquence naturelle et nécessaire.

Malgré leur fraîcheur et leur beauté, les plus anciens récits bibliques sont pourtant des traditions ou des légendes populaires et sacrées. Nous ne pouvons donc les employer comme sources immédiates, et nous devons recourir à des moyens indirects pour savoir quel était l'état religieux des Israélites avant Moïse.

L'accueil que Moïse reçut de sa nation prouve qu'elle croyait à un Dieu et à des rapports spéciaux de ce Dieu avec elle. Ce Dieu pouvait être peu différent des divinités nationales adorées par les autres peuples. Mais il était personnel, et, dans un certain sens, spirituel. La moralité et la justice sont mises en relation avec lui. Il a fait aux pères la promesse de la possession de Canaan. Les mœurs sont rudes, mais on observe certaines lois morales et religieuses. Il n'y a encore ni formes fixes pour le culte, ni prêtres.

Tous les souvenirs de la religion antémosaïque se groupent autour du nom d'*Abraham,* l'ami de Dieu, dont la réputation grandit à mesure qu'on s'éloigne de lui, et qui est aussi respecté des mahométans que des chrétiens. Les tableaux toujours plus brillants que l'Ancien Testament nous présente de ce patriarche ne peuvent pas être considérés comme historiques. Ce qui paraît certain, c'est qu'Abraham a épuré, spiritualisé l'ancienne religion sémitique. Mais qui est-ce qui l'a ainsi élevé au-dessus de son entourage? Nous sommes obligé de répondre : une action révélatrice du Dieu qui voulait communiquer à l'humanité par le moyen des Hébreux la religion de la rédemption et de la réconciliation. Les facultés religieuses d'Abraham et sa réceptivité pour les impressions de la vie divine doivent avoir été éveillées par l'Esprit de Dieu. Sous cette influence d'en haut, pendant la période patriarcale, la religion de la nature est devenue chez les Hébreux une religion spirituelle. Sans doute, ils conservaient encore bien des éléments superstitieux et impurs. Mais il y avait là déjà le commencement de la religion véritable, les fondements des usages sacrés et de la moralité du mosaïsme. Le terrain était prêt pour l'immense progrès reli-

gieux qu'une nouvelle intervention de Dieu allait accomplir et dont Moïse devait être l'instrument.

Moïse est après Jésus la plus grande personnalité religieuse sur laquelle l'histoire nous donne des renseignements certains. Malgré la corruption de son peuple, il se rattache avec ardeur aux traditions sacrées de ses ancêtres, conservées peut-être dans sa famille avec un soin particulier. Ce qu'il sera, il est bien loin de le devoir à la sagesse des prêtres égyptiens. Il se montre leur adversaire, et la sortie d'Egyte a le caractère d'une guerre de religion. Cependant son éducation distinguée au sein d'une civilisation relativement très développée, son initiation à toute la science des Egyptiens ne lui a pas été inutile. Si elle n'en a pas fait un prophète, — car il ne l'était pas encore, il était un simple patriote quand il dut se réfugier dans le désert, — elle lui a donné une préparation *formelle*, tandis que la *matière* nécessaire à son œuvre lui était fournie par la religion de sa race. Mais cette double préparation n'explique pas ce que Moïse est devenu. Ici encore nous sommes forcé d'admettre qu'une *révélation divine* a été la cause première et déterminante de sa carrière prophétique. Comme l'esprit national d'Israël n'est pas le Saint-Esprit de la révélation, ainsi l'esprit de Moïse n'est pas l'auteur de la religion de l'Ancien Testament. Un ordre positif de Dieu appelle Moïse à sa gigantesque tâche. Il ne devient prophète qu'en rencontrant le Tout-Puissant sur le mont Horeb, lieu sacré dès la plus haute antiquité. Il lui est donné de regarder plus profondément qu'un autre dans les perfections et l'essence même de l'Eternel. La voix de Dieu ne se fait pas entendre de lui dans des moments exceptionnels d'extase : elle lui parle continuellement, durant son travail ordinaire comme lorsqu'un saint enthousiasme le saisit. Dans tout ce qu'il fait, il est le fidèle exécuteur du plan d'amour que Dieu a conçu en faveur d'Israël.

C'était une pensée grandiose que de former un peuple élu, destiné à porter le salut aux autres nations de la terre. La caractère *national* que Moïse imprime à la religion, est dans un sens un recul ; car l'idée religieuse ne peut s'exprimer tout d'abord pour le peuple que par des formes sacrées, non par la

vie et les sentiments des individus. Elle se manifeste extérieurement par des coutumes nationales qui font loi pour chacun. Pourtant ce changement constitue un immense progrès. Il fallait ces formes extérieures et immuables, il fallait ces lois et ces institutions diverses pour que le salut pût se conserver jusqu'à sa consommation, à travers tous les orages d'une époque où les âmes n'étaient pas mûres pour le comprendre et le recevoir. Ne pensons pas d'ailleurs que Moïse ait inventé beaucoup de formes ou de cérémonies. Probablement il n'a guère créé que le sabbath, le nom de *Jhvh* et une conception plus pure du sacrifice.

Le Dieu de l'univers devient le Dieu d'Israël. Le peuple, tiré par lui d'Egypte, lui appartient en propre, doit le considérer comme son roi et le glorifier au milieu des nations. Toutes ses obligations, civiles ou directement religieuses, forment une loi, un tout indivisible. Il est illogique de vouloir négliger des ordonnances cérémonielles en conservant le Décalogue. En tant que loi ou moyen de salut, toute l'économie mosaïque a été abolie et remplacée par la religion de l'esprit.

Parmi les hommes qui ont influé sur le développement de la religion d'Israël, nous remarquons en premier lieu les *prophètes*. La grande figure du prophète est à la base de tout dans le peuple de la révélation. Dans le prophète, l'esprit humain, éveillé par l'Esprit de Dieu, obtient une certitude immédiate, une vue intérieure de ce qui ne peut être ni perçu par les sens, ni infailliblement reconnu par le travail de l'intelligence. Moïse est prophète, mais son œuvre mourrait avec lui s'il ne se levait pas après lui, pour parler au peuple avec autorité, des hommes animés du même Esprit. Aussi, d'après Deut. XVIII, 15, le grand serviteur de Dieu annonce-t-il l'apparition d'une série non interrompue de prophètes, auxquels Israël doit obéir.

Le ministère libre des prophètes est un puissant préservatif contre la raideur et le formalisme qu'un sacerdoce héréditaire amène facilement avec soi. Leur activité est d'abord uniquement personnelle. Il y a des prophètes isolés, envoyés par Jéhovah, comme les messagers de sa colère ou de sa grâce, pour parler aux grands ou au peuple : ils ne forment pas encore un corps dans l'état.

Samuel paraît avoir institué les *écoles de prophètes*, où les « fils des prophètes,» sous la direction de « pères » spirituels, se préparaient à la mission prophétique. Le commerce personnel et permanent avec les hommes de Dieu y jouait sans doute un plus grand rôle que l'enseignement proprement dit. La musique sacrée, unie peut-être à la danse, y était employée pour évoquer l'inspiration. Nous ignorons si on s'y exerçait à la composition littéraire et à la parole publique. Ces écoles ont duré environ deux siècles : *temps héroïque* de la prophétie. Elle est alors une puissance militante dans l'état ; elle lutte, au besoin avec des armes matérielles, pour réaliser immédiatement le salut. Depuis ce moment-là, désespérant du présent, on se tourne vers l'avenir. La prophétie ne combat plus comme une puissance politique. Elle prophétise, enseigne, écrit.

Même dans les temps les plus anciens, la grande arme du prophète est la parole. Il parle au nom de Jéhovah, avec la certitude de son inspiration, inspiration qui de la forme de l'extase tend à passer à une certitude calme et rationnelle de la volonté de Dieu. La prophétie est en partie prédiction, divination, et se rattache par ce côté à la mantique païenne, dont la réalité n'est pas contestée par l'Ancien Testament. Mais son essence est dans son caractère moral et religieux. Elle ne prétend pas lever devant les regards curieux le voile de l'avenir et communiquer une connaissance surnaturelle d'événements quelconques. Toute pratique, elle poursuit un but moral. Voici ses principales idées, pleines de sérieux et de puissance pour amener au repentir : chacun choisit la vie ou la mort suivant sa conduite à l'égard de Dieu ; mais, malgré toutes les erreurs et les fautes humaines, les plans de Dieu doivent se réaliser, le salut doit s'accomplir, le royaume divin établi en Israël doit arriver à un plein et glorieux triomphe. La prophétie est ainsi une assurance immédiate que l'Esprit-Saint donne à l'homme au sujet des décrets de Dieu, tels qu'ils découlent des éternelles lois de la nature divine. Elle n'est ni magique ni contre nature ; elle est une persuasion d'un genre purement spirituel.

De là ses limites. La prophétie n'annonce la volonté du Dieu d'Israël pour l'avenir qu'en rapport avec les conditions du pré-

sent. Puis elle ne prédit jamais des circonstances particulières, étrangères à l'idée générale du plan de Dieu. Quand elle semble le faire, ce sont des descriptions poétiques et rhétoriques, destinées simplement à donner de la vie à ses tableaux. L'objet propre de la prophétie est exclusivement l'histoire du règne de Dieu. Aussi quand elle parle des autres peuples, est-ce toujours en rapport avec Israël.

Dans notre analyse de l'ouvrage du Dr Schultz, nous ne nous arrêterons pas au *prêtre*, dont l'idée est assez généralement comprise, mais nous consacrerons quelques lignes au *roi théocratique*.

Le roi est chronologiquement la dernière des grandes figures religieuses de la période qui nous occupe. Il n'a pas de place dans la conception originelle du peuple saint. Au-dessous de Dieu, seul roi d'Israël, les douze tribus forment une république aristocratique. Si, d'après certains passages du Pentateuque, l'attente de la royauté semble remonter à Moïse et aux patriarches, l'histoire nous force à y voir des conceptions postérieures, attribuées à des époques plus anciennes. Le narrateur A donne cours à la joie que lui cause la récente institution de la royauté. (Gen. XVII, 6, 16 ; XXXV, 12. Conf. Nomb. XXIV, 17.) Le Deutéronomiste met en garde contre les tendances funestes et les abus dont il est le témoin. S'il en était autrement, comment Samuel eût-il pu s'opposer au peuple qui demandait un roi, et regarder ce souhait comme le rejet de Dieu ? Comment le peuple n'eût-il pas songé à appuyer son désir sur les espérances de l'antiquité et sur la loi de Moïse ? Comment Samuel eût-il pu esquisser une constitution si inférieure, au point de vue de l'esprit de la vraie religion, à celle du Deutéronome ?

Saül a des talents militaires et rend de grands services à Israël dans ce domaine. Mais c'est *David* qui répond le premier et le mieux à l'idée du roi théocratique. A lui le grand honneur de réaliser, au sein du peuple dont l'Eternel est le roi, une royauté terrestre qui est l'expression propre et l'instrument volontaire de cette royauté divine. Aussi la domination doit-elle rester à la famille de David.

Le roi théocratique, souvent infidèle dans la pratique, est néanmoins, comme tel, le représentant visible du Dieu-roi invisible, le fils de Dieu, le Messie dans un sens tout spécial. Toute sorte de bénédictions sont répandues sur sa tête. Il a même certains traits du caractère sacerdotal, et c'est à lui que cette parole divine est adressée : « Dieu l'a juré, et il ne s'en repent point : Tu es prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédec. » Vis-à-vis du peuple, le roi représente l'éclat de la majesté divine, et on va jusqu'à l'appeler « Elohim. » Son autorité doit se fonder sur la justice et apporter au pays la paix et la prospérité. Toutes les espérances d'Israël se groupent autour de la figure du roi théocratique, qui est essentiellement celle de David, embellie de quelques traits du sage et puissant Salomon. Mais ce qui domine dans l'idée de cette royauté, c'est la certitude de la conquête du monde.

Parmi les *institutions religieuses* de cette époque, les *sacrifices* sont étudiés en détail et d'une manière très sérieuse par M. Schultz. Je ne reproduirai que quelques remarques générales.

Le sacrifice est avant tout un don fait à la divinité pour la remercier, lui rendre hommage et obtenir sa faveur. Le degré le plus élevé serait le sacrifice humain, non pas la punition d'un homme à la place d'un autre, mais l'offrande de ce que l'adorateur possède de plus précieux. Cependant le sacrifice humain est interdit par la loi. Dieu réclame l'animal au lieu de l'homme. Il se contente au besoin d'une offrande moins considérable encore. Au fond peu importe la valeur intrinsèque du don ; car ce n'est pas le don qui oblige Dieu à pardonner, c'est Dieu qui dans sa miséricorde veut bien attribuer au sacrifice une valeur expiatoire. Le sang est le centre même de la cérémonie. Il représente la vie animale, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus haut dans la création après l'esprit humain. L'aspersion qui en est faite réveille subsidiairement des impressions d'une nature mystique. Le pécheur sent que le sort de l'animal immolé lui est épargné par la clémence divine. Pourtant il faut reconnaître que l'idée des sacrifices de l'Ancien Testament n'est *jamais* directement *le remplacement du pécheur par la victime*. En effet : *a*) Un innocent peut être puni pour sa race

comme membre d'un organisme, mais jamais comme substitut. — *b*) Dieu peut accepter à la place de la vie de l'homme une vie inférieure s'il s'agit d'un don, d'une amende ; il ne le peut pas s'il s'agit d'une punition. — *c*) La viande de la victime est très sainte et non souillée. — *d*) On n'a pas le droit de restreindre l'imposition des mains à la transmission des péchés ; elle a le sens plus large de consécration. — *e*) La mort de l'animal n'est jamais l'élément expiatoire ; elle est simplement le moyen de présenter à Dieu la vie. — *f*) Si le châtiment était la notion essentielle, on ne concevrait pas, même pour des cas exceptionnels, une offrande végétale. — *g*) Le sang doit « faire propitiation » ou « expier » *après* que la bête a été tuée. — *h*) Le sacrifice pour le péché n'a lieu que lorsque la mort du pécheur n'est *pas* nécessaire, lorsqu'on peut payer une rançon ; il ne s'agit donc pas de « vie pour vie. » Dans les cas les plus graves le coupable doit réellement perdre la vie et n'a pas le droit de faire punir un animal à sa place. — Ainsi la théorie de la substitution est insoutenable. Dans sa mort, l'animal est le moyen qu'emploie la repentance du pécheur, non le symbole de la purification.

Après avoir passé en revue les *faits* et les *institutions* du mosaïsme, le Dr Schultz en examine les *notions religieuses et morales*. Dieu, les anges, l'homme, le salut l'occupent successivement.

Négligeant à regret d'intéressantes études sur la portée du particularisme, la nature, les attributs et les noms de Dieu, j'en viens aux rapports de Dieu avec le monde, et spécialement avec les *créatures privées de liberté*.

La nature porte son premier but en elle-même, dans son excellence et sa beauté, qui louent le Seigneur et manifestent sa gloire aux hommes. Mais elle est appelée à servir le Dieu de l'alliance d'une autre manière encore. Quand il a besoin de ses services particuliers pour atteindre certains buts relatifs au royaume qu'il veut établir, la nature doit se soumettre au *miracle*. Le mosaïsme, d'accord en cela avec toute l'antiquité, ne se demande pas comment le miracle se concilie avec les lois immuables de la nature. Car la notion moderne d'un ordre

immuable n'existe pas encore. On n'imagine pas qu'il puisse s'élever un conflit entre la liberté divine et la création. Aussi le miracle n'est-il pas, pour les hommes de cet âge, quelque chose de contre nature, mais une preuve particulièrement claire et frappante de la puissance et de la liberté divines. Toutes les difficultés que l'idée du miracle présente à la dogmatique et à la philosophie disparaissent absolument pour la théologie biblique. La religion mosaïque suppose le miracle comme quelque chose qui s'entend de soi. Elle est convaincue d'avance que, lorsque l'Eternel veut d'une façon spéciale accréditer, aider ses serviteurs ou châtier ses ennemis, il doit se produire dans la nature les phénomènes nécessaires, qu'ils soient conformes ou contraires au cours habituel des choses. « Y a-t-il rien de trop merveilleux pour Dieu ? » Ainsi s'exprime la foi mosaïque. Aussi, dans cette période, les expressions poétiques se transforment-elles sans scrupule en récits historiques, même quand elles contredisent toutes les expériences naturelles. La religion mosaïque ne conteste pas que des miracles puissent être accomplis par d'autres Elohim. Ce qui distingue ses miracles à elle, c'est qu'ils ont lieu à certains moments déterminés, en rapport avec des buts moraux, à la prière ou à la parole d'envoyés de Dieu ; c'est en d'autres termes l'harmonie des faits naturels avec le domaine moral ; c'est l'élément téléologique. Quant à sa forme extérieure, le miracle est une chose remarquable, saisissante (מוֹפֵת פֶּלֶא נִפְלָאָה), un acte de grandeur ou de puissance (גְּדוּלָה) ; quant à l'impression qu'il produit il est quelque chose d'effrayant (נוֹרָאָה). Il est encore appelé une création (בְּרִיאָה), mais plus ordinairement un signe (אוֹת). Du reste, à l'époque dont nous parlons, le miracle reste relativement à l'arrière-plan ; l'amour du merveilleux ne se manifeste que dans les derniers temps de l'Ancien Testament.

Dans ses rapports avec les *êtres libres*, Dieu est toujours considéré comme agissant, jamais comme passif. Les hommes sont forcés de le servir pour la réalisation de ses plans. Néanmoins la liberté humaine est respectée. L'Esprit de Dieu, dans lequel

l'élément moral ne ressort pas tout d'abord, est au-dessus de tous les hommes, fait la vie et la force de leur esprit. Il y a plus : il pousse Samson à massacrer les Philistins et à déchirer le lion. On peut très bien concevoir que le Seigneur envoie à ses ennemis un mauvais esprit, un esprit séducteur, et qu'il endurcisse ceux qu'il destine à la perdition. En effet, il ne *permet* rien, il *fait* tout. Son vaste plan embrasse les vaines entreprises des méchants. Son Esprit, bon en lui-même, doit nécessairement amener la ruine de ceux qui y résistent. Dans un organisme corrompu cet Esprit de vie aggrave la maladie en communiquant à l'organisme une force nouvelle, comme une vive lumière éblouit et aveugle l'œil malade. D'ailleurs le pécheur est aussi représenté comme s'endurcissant lui-même. Ainsi le point de vue moral n'est pas exclu. Seulement le terrain de l'action humaine est compris dans le grand cercle de la libre activité de Dieu.

Il ne faut pas chercher dans la Bible, surtout pas dans les écrits de notre période, une anthropologie ou une psychologie dessinées avec une rigueur scientifique. Tout ce que nous y pouvons trouver, c'est une notion simple et populaire de l'homme considéré comme être naturel, notion uniforme dans ses traits essentiels, mais n'excluant pas une grande liberté d'expression.

Quant à son apparence extérieure, l'homme est *chair* (בָּשָׂר) c'est-à-dire être matériel, limité par les sens. C'est l'*Esprit* (רוּחַ) qui lui donne la vie ou lui communique une âme, plus exactement une *âme vivante* (נֶפֶשׁ חַיָּה), c'est-à-dire une vie consciente, douée de sentiments, animée de désirs. Par cette âme vivante, l'homme est assimilé aux animaux et distingué avec eux de la création inférieure. Elle a son siége dans le sang et se confond pour ainsi dire avec lui, comme l'esprit avec la respiration. « L'âme est dans le sang, » est-il dit, et plus hardiment : « Le sang, qui est l'âme. » De là l'importance attachée au *cœur* (לֵב). Ce point central, d'où le sang sort continuellement comme d'une source jaillissante, est aussi le centre de l'activité de l'âme. Du cœur, non de la tête, viennent les pen-

sées et les projets, les délibérations de la raison, les déterminations de la conscience, aussi bien que les affections et les souhaits. Un « cœur nouveau » indique un changement complet dans la direction de l'intelligence, de la volonté et de l'action.

Cette âme, précieux joyau pour lequel il vaut la peine de sacrifier tout le reste, est nommée poétiquement la « gloire » de l'homme, son « unique. » Elle se distingue de l'esprit, puissance de vie que le souffle de Dieu a communiquée à l'homme. Cependant l'esprit humain n'est pas une autre substance que l'âme : c'est la même vie personnelle, douée de pensée et de sentiment, mais considérée plutôt au point de vue de la force vitale. Il est dit indifféremment que l'homme est attristé, abattu, brisé en son âme ou en son esprit. L'esprit, ainsi que l'âme, est même mis en parallèle avec le cœur. D'autre part, quoique la partie corporelle se distingue tout naturellement de la vie qui s'y manifeste, l'expression « mon âme,» usitée pour indiquer le moi personnel et sensitif, peut être remplacée par « mon corps, mes os, » en tant que le sentiment affecte le côté corporel de notre nature. Ainsi les auteurs sacrés de cette époque conservent toutes les libres allures du langage populaire et poétique, et ne nous donnent rien qui ressemble à des définitions strictes ou à un système d'école.

Ils sont loin surtout de l'opinion d'après laquelle l'âme, préexistant au corps, en serait revêtue pour sa carrière terrestre, quel que soit d'ailleurs le sens de cette incarnation, qu'on la regarde comme une punition ou comme un progrès. La religion mosaïque prend plutôt parti pour le sentiment opposé. Déjà, selon le premier récit de la création, la parole toute-puissante appelle à l'existence l'homme avec son corps et son âme, puis il naît un autre homme « à l'image d'Adam. » Ainsi la propagation de l'espèce concerne l'homme tout entier, non le corps seulement. Nous le voyons également dans la bénédiction qui est la même pour la multiplication des hommes et pour celle des animaux. Cela ressort plus clairement encore de la narration postérieure de B. Là le corps est formé le premier, ensuite l'âme lui est donnée ; l'homme est, pour ainsi parler, d'abord corps, puis âme. Les premiers temps de la religion de l'Ancien

Testament, dans leur vigoureux réalisme, ne connaissent donc pas ce dangereux mépris du corps, tendance qui caractérise les époques de décadence et en particulier un judaïsme plus tardif. L'homme est un être animal comme ceux qui l'entourent. Comme les autres, au terme de sa vie individuelle, il doit tout naturellement retourner à la poudre; l'esprit divin qui l'anime doit lui être retiré. La mort est, il est vrai, un châtiment, et l'arbre de vie ouvre à l'homme la possibilité de «vivre à toujours. » Mais cela montre justement que cette vie à toujours n'était pas la simple conséquence du développement de l'homme. Dieu semble parler de quelque chose qui s'entende de soi-même pour la vie naturelle d'Adam, quand il lui dit, en lui annonçant sa punition : « .... jusqu'à ce que tu retournes à la terre dont tu as été tiré. Car tu es poudre et tu retourneras en poudre. »

D'un autre côté, l'homme porte, imprimé dans la substance de sa nature charnelle, le sceau de la race des Elohim. Partie ntégrante d'une création impersonnelle, périssable, matérielle, il est appelé à être personnel, éternel, spirituel. Il est une révélation de Dieu, non-seulement pour les autres comme l'est la nature, mais pour lui-même. L'Esprit de Dieu ne lui apporte pas simplement la vie, mais une vie consciente, personnelle, morale, la sagesse, l'héroïsme, l'art, la prophétie. Il n'est pas, comme la nature, un instrument de l'esprit : il est capable d'asservir par l'esprit la nature elle-même et d'en faire son instrument. Aussi occupe-t-il la haute position qui appartient aux Elohim vis-à-vis de « la chair.» Il est le représentant de la majesté de Dieu sur la terre. « Tu as mis toutes choses sous ses pieds : toutes les brebis et tous les bœufs, et même les bêtes des champs, les oiseaux des cieux et les poissons de la mer, ce qui passe par les sentiers de la mer. » Les autres créatures terrestres sont des moyens entre les mains de l'homme. Il peut immoler l'animal en sacrifice d'expiation pour ses péchés et en prendre la chair pour sa nourriture. Ainsi l'homme, poudre et cendre quant à sa nature terrestre, est élevé par la bonté divine bien au-dessus de tous les autres êtres qui peuplent ce monde.

L'idée divine de l'humanité, telle que la concevaient ces

temps antiques, comprenait-elle l'*immortalité*, une vie semblable à celle des Elohim ? Nous n'hésitons pas à répondre affirmativement à cette importante question. Le récit de la disparition d'Hénoc et de l'enlèvement d'Elie, certains passages des Proverbes, — auxquels il faut ajouter les Psaumes 16 et 17, s'ils appartiennent à cette période,— nous donnent l'impression positive qu'une vie sans fin est regardée comme le résultat de la communion avec Dieu.

L'homme sortant des mains de Dieu était bon comme créature. Au point de vue moral, il n'était ni bon ni mauvais, et ne pouvait devenir l'un ou l'autre que par la liberté. Son état était l'indifférence entre le bien et le mal, ou l'innocence. Il en sort en cédant à la première tentation. Quel est le sens du récit de la *chute ?* Et d'abord quel est le *tentateur ?* Ce n'est pas un être individuel et moralement pervers, un esprit qui aime le péché et cherche à le propager ; ce n'est surtout pas un ange déchu, le Satan du judaïsme postérieur. Dans le mythe qui nous occupe, le serpent, créature de Dieu, plus intelligente que les autres et nullement mauvaise en elle-même, symbolise simplement la *vie animale*, en tant qu'égoïste et sensuelle. Cette vie animale est bonne et voulue de Dieu, pourvu qu'elle reste à sa place. Elle est même la plus haute expression de l'existence créée. Sans elle il n'y aurait ni individu, ni vie, ni développement. Mais dès qu'elle s'oppose comme un *principe* à l'homme, fait pour une vie personnelle et spirituelle, elle devient une tentation. Or cette opposition est inévitable. Rattaché à l'animalité, l'homme doit entendre la voix de l'instinct bestial qui l'excite contre l'ordre moral de la modération dans la jouissance et de l'obéissance. Cette voix de la chair fait considérer à l'homme les limites qui lui sont imposées comme un obstacle à son plein développement, une privation douloureuse, un produit de la jalousie et de la malveillance de Dieu ; elle lui fait confondre un bien inférieur et passager avec le bien suprême, et exagérer les charmes de ce qui lui est défendu. Tout cela est exprimé d'une manière incomparable par la tradition du serpent qui séduit l'homme en Eden. Quant à une puissance personnelle et ennemie de Dieu, à laquelle se rattacherait l'exis-

tence du mal et de la souffrance, quant à un *diable,* au sens que l'église a donné à ce mot, il n'en est pas question dans toute la durée de l'âge mosaïque.

A, qui ne rapporte pas comment le péché est entré dans l'humanité, le présente essentiellement comme une révolte contre la loi, une transgression arbitraire de l'ordre établi de Dieu. B va plus loin. Sans chercher à expliquer l'introduction du péché, — elle doit demeurer inexplicable comme tout ce qui est du domaine de la liberté humaine, — il la raconte. Son récit, jugé selon l'esprit de l'antiquité, ne veut pas être, il est vrai, une narration réellement historique, mais l'exposition mythique de pensées religieuses. Il ne nous montre pas un cas isolé de péché : il fait voir comment le péché subjugue la *nature humaine*, pure jusque-là. Cette chute est, dans chaque individu, antérieure aux diverses manifestations et au développement du péché, et leur sert comme de base. A Dieu remonte la possibilité du péché, à l'homme sa réalité. On peut dire sans doute que le péché, conséquence de la liberté et de l'arbitraire de l'homme, est embrassé dans le plan divin ; mais il ne l'est que comme un phénomène qui doit être jugé, nié, aboli, que comme le point de départ d'un développement plus élevé, répondant à la volonté du Créateur.

La *mort*, quelque naturelle qu'elle soit à l'homme considéré comme créature terrestre, lui fait cependant l'effet d'une contradiction avec sa vraie nature. Elle est un résultat du péché, un châtiment. Mais les peuples quelque peu cultivés ne sauraient imaginer la destruction absolue d'un être personnel. Les Hébreux, en particulier, dès les temps les plus anciens, envisagèrent la mort corporelle comme ne terminant pas complétement l'existence. Rappelons seulement leur coutume d'évoquer les morts, et l'expression « être rassemblé vers son peuple ou vers ses pères. » Le *Scheol,* analogue au Hadès des Grecs, est opposé à la terre des vivants. L'existence qu'on y mène est décolorée et n'excite pas d'espérance. Elle n'exerce aucune influence religieuse ou morale. L'enterrement est au premier plan. Il est le dernier honneur et la dernière joie. Après cela vient la monotonie de l'empire des morts. Dans

l'Ancien Testament, comme chez les peuples classiques, le point de vue se borne à la vie présente. Ce que l'on ambitionne véritablement, ce que l'on espère avec vivacité, ce n'est pas d'exister individuellement dans le royaume des ombres, c'est de revivre dans ses enfants et petits-enfants. C'est à la mort, et non après la mort, que chacun reçoit sa rétribution. Il y a deux façons de mourir, l'une heureuse, l'autre malheureuse. « Que mon âme meure de la mort des justes, s'écrie Balaam, et que ma fin soit semblable à la leur ! »

Après avoir exposé les doctrines de Dieu, du monde, de l'homme, doctrines qu'il appelle « les présuppositions du salut,» M. Schultz passe au salut lui-même, et l'étudie successivement tel qu'il se réalise dans le présent et tel qu'il est attendu pour l'avenir.

Le présent du salut. — Les rapports que Dieu entretient avec l'humanité pour la relever et l'amener à répondre au but de sa création sont regardés par la religion mosaïque comme une *alliance*. Dès la plus haute antiquité on a sans doute conclu des alliances. Elles étaient accompagnées de cérémonies, telles qu'un repas et des sacrifices, dont le sang répandu sur les parties contractantes était censé les consacrer et les unir. On mangeait aussi du sel en commun, comme cela se pratique encore aujourd'hui. Mais c'est Jérémie (XXXIV, 8) qui décrit avec le plus de détails une pareille solennité. (Comp. Gen. XV, 18, 19.) Un serment symbolique forme le centre de l'action. On partage les animaux sacrifiés et l'on en place les moitiés l'une vis-à-vis de l'autre. Les contractants passent alors au milieu en appelant sur leurs têtes le sort de ces victimes s'ils ne sont pas fidèles à leurs obligations réciproques. A l'origine il n'y a pas de différence essentielle entre alliance et serment. Le mot נִשְׁבַּע vient lui-même de la vieille formule sacramentelle qui était unie à l'immolation de sept victimes, témoins du serment.

Ce point de vue de l'alliance, ou d'un accord mutuel entre Dieu et Israël, attribue une haute dignité à la nature humaine. L'homme, être personnel, ne peut pas être sauvé magiquement ; il y faut le concours de sa volonté. Ce n'est pas à dire qu'il soit

égal à Dieu ou parfaitement libre dans les choses du monde éternel. Le vainqueur peut faire alliance avec le vaincu, et s'approcher ainsi de lui sur un certain pied d'égalité. C'est ce que fait l'Eternel vis-à-vis de ses élus. Selon le beau récit de B, Dieu lui-même tire du fait de son alliance avec Abraham la conséquence qu'il ne doit pas cacher à ce patriarche ses résolutions importantes, comme le jugement de Sodome. D'une manière plus générale, nous disons que l'alliance a pour corollaire la nécessité de la prophétie.

L'alliance proprement dite, la grande alliance qui crée un « peuple du salut » est celle du Sinaï. Mais elle est précédée, d'après A, par une sorte d'alliance générale avec l'humanité lors de la création, puis par une alliance plus distincte avec la nouvelle humanité qui survit au déluge, enfin par une alliance plus étroite avec Abraham. Cette dernière alliance, encore nationale et théocratique plutôt que religieuse et morale, a cependant le salut directement en vue. Sur la base de la vie de famille d'Abraham doit s'élever la vie du peuple de la rédemption. *L'alliance du Sinaï* élargit cette alliance traitée avec les pères, et y fait entrer la nation.

L'idée fondamentale de l'alliance, c'est qu'Israël dans son ensemble est destiné à vivre avec Dieu dans des relations intimes. Le peuple entier, choisi par l'Eternel pour être son sujet et son fils, lui est consacré et lui appartient d'une façon toute particulière, comme son plus précieux joyau. Tous les membres en sont prêtres. Aussi le sacerdoce ne peut-il être que l'idée du peuple incorporée dans un office. Le point de vue de l'antiquité, d'après lequel l'individu reste à l'arrière-plan, est ici plus marqué que partout ailleurs. La loi est adressée à Israël dans son unité nationale. La haute position et les devoirs de chacun découlent de l'essence et de la vocation du peuple. On devient un juste par la naissance corporelle. C'est là certainement un état imparfait et transitoire en présence de la religion où l'on obtient la justice par une régénération spirituelle ; mais c'est précisément une phase nécessaire pour préparer ce degré supérieur.

En conséquence de ce qui précède, la première vertu du vé-

ritable Israélite est la soumission, la consécration la plus absolue à Dieu, un amour plein de vénération pour lui. Cela ressort de tout ce qui est dit de l'alliance, quoique le Deutéronome l'exprime le premier d'une manière consciente et avec éloquence. Et le grand péché du peuple, celui qui constitue à proprement parler la rupture de l'alliance, c'est de se donner à un autre dieu. Il faut alors, même quand le pardon est accordé, que l'alliance soit conclue à nouveau. Dieu châtie son peuple, il fortifie contre lui des peuples étrangers. L'idolâtre doit mourir. Tout ce qui peut faire tomber Israël dans l'idolâtrie est inexorablement détruit. L'idolâtrie est le mal par excellence, « ce qui est mauvais aux yeux de Dieu, une prostitution. » Cette dernière expression montre que notre période regarde déjà l'alliance comme un mariage : point de vue que nous trouverons exprimé plus clairement dans la période suivante.

Mais le peuple de Jéhovah n'a pas seulement à se séparer des autres divinités ; il faut encore qu'il se garde d'accepter en quoi que ce soit les usages des étrangers. Son but, son devoir, ses joies, ses douleurs sont toujours d'une nature particulière, et le plus souvent opposés à ceux des autres peuples. Les fils d'Aaron sont punis de mort parce qu'ils offrent au vrai Dieu un encens non consacré. Les observances civiles, morales et cérémonielles s'entre-croisent et se pénètrent, dans la vie de ce peuple, d'une manière unique et merveilleuse. Rien n'est petit, et rien ne semble exceptionnellement grand. Tout est massif et marqué d'un inimitable cachet. L'Israélite fidèle doit avoir sans cesse les devoirs de son peuple écrits dans son cœur et même placés matériellement sous ses yeux. Il trouve le bonheur dans cette union avec l'Eternel ; car « l'homme droit voit la face de Dieu. » (Ps. XI, 71.)

Dans une époque aussi antique et aussi naïve, nous ne pouvons nous attendre à trouver des définitions positives et rigoureuses de la *justice*. Nous sommes bien loin encore de la terminologie de saint Paul et de ses idées systématiques sur l'état religieux et moral de l'homme. Quand il est parlé de justice humaine, ce mot indique simplement que dans un cas spécial l'homme n'a donné prise à aucune accusation, ou bien que

d'une façon générale l'homme obéit aux commandements de Dieu et n'appartient pas à la catégorie des « méchants. » Encore est-il question non d'un rapport avec des lois particulières et écrites, mais d'une direction de la vie. Le juste est appelé aussi « droit, sans faute, pur, aux mains pures, pieux, intelligent. » D'un autre côté, l'idée de justice ou de droit rappelle un jugement, humain ou divin. Les expressions « rendre juste» ou «justifier » et « rendre pécheur, » signifient toujours *déclarer* quelqu'un innocent ou coupable, et jamais le déterminer réellement au bien ou au mal. Aussi l'on peut dire qu'une certaine conduite, par exemple la foi d'Abraham à la promesse divine, est imputée à justice, c'est-à-dire fait paraître juste devant Dieu.

On le voit, être juste, au sens de l'époque mosaïque, n'équivaut point à être absolument sans péché. David, malgré son crime, parle avec assurance de sa justice, de la pureté de ses mains. La sincère repentance et la propitiation légale d'une faute font partie des bases de la vie morale et religieuse du peuple élu. Dès que le péché a été pour ainsi dire plongé dans la justice d'Israël, il n'empêche plus l'homme de se mettre au nombre des justes et d'en appeler, pour être délivré d'un danger, à la justice de Dieu. Il ressort de là que la grâce et la justice divines ne paraissent nullement contradictoires. Une justice, au contraire, qui ne connaîtrait pas la grâce ne serait pas digne du Dieu qui sait de quoi nous sommes faits. Mais il est clair aussi que notre époque ignore ce sentiment profond de l'indignité et de la culpabilité personnelles qui se montre dans la période suivante et auquel le Christ, idéal vivant de l'homme, a donné une nouvelle intensité.

Au fond la justice de l'homme ne mérite rien ; le salut a pour unique cause la *libre grâce* de Dieu. C'est par amour que Dieu s'approche d'Abraham et choisit Israël pour son peuple. Il n'a pas besoin d'Israël. Le monde entier lui appartient. On sent que le peuple hébreu n'est pas digne du privilége qui lui est accordé. Toute l'alliance mosaïque se fonde sur la merveilleuse délivrance d'Israël, sur sa sortie d'Egypte qui est due uniquement au bras puissant et miséricordieux de l'Eternel. Aucune

« justice propre » n'est attribuée au peuple. C'est la main de Dieu, non la main de l'homme, qui accomplit les actes rédempteurs. Ainsi Gédéon doit congédier la plus grande partie de son armée, afin qu'Israël ne se glorifie pas de la victoire qui lui vient de la grâce de Dieu. Cette grâce est absolument libre ; en dehors de la nature même de Dieu, rien ne l'explique. « Il fait miséricorde à qui il veut. » Quiconque l'a éprouvée est forcé de dire : « Je suis trop petit au prix de toutes les faveurs et de la fidélité que tu as témoignées à ton serviteur. »

La cause de la joyeuse assurance de l'Israélite, c'est qu'il se sent membre de la communauté que Dieu a mise à part pour la bénir exceptionnellement. Et s'il en est membre, ce n'est pas en conséquence d'une œuvre quelconque de sa part, mais par le fait matériel de sa naissance, et par le signe de la circoncision dans lequel sa volonté n'entre pour rien. Mais si la position religieuse de l'individu a pour fondement objectif la libre grâce de Dieu, quel sera son fondement subjectif? Nous répondons sans hésiter : *la foi*, comme dans le Nouveau Testament. La foi, dans le sens le plus général, fait les hommes de Dieu : Noé et Abraham, Moïse et Aaron. Il ne s'agit pas de se rendre agréable à Dieu par une absence de péché, une perfection morale que la loi ne réclame jamais. Il ne s'agit pas davantage d'acquérir un mérite par des efforts ou des privations extraordinaires. Cette religion ne connaît pas l'ascétisme. Tout ce qui est demandé à l'Israélite, c'est la foi, c'est-à-dire la confiance filiale, la soumission absolue au Dieu rédempteur du peuple. Sans cette foi, point de moralité, point de piété, point d'expiation. Le plus petit péché est impardonnable, s'il constitue une rébellion contre Dieu, un acte d'incrédulité volontaire, si en le commettant on s'exclut soi-même du cercle du salut. Ainsi dès le commencement l'accent n'est pas mis sur les œuvres comme telles, mais sur une position de foi et d'obéissance vis-à-vis de l'alliance. Les œuvres n'acquièrent leur valeur qu'en devenant l'expression de cette position[1].

[1] Je passe ici sur trois chapitres qui exposent la loi morale, la loi cérémonielle et la doctrine de la réconciliation. J'aurai l'occasion de toucher à ce dernier sujet dans la période suivante.

L'avenir du salut. — Pendant toute cette période les regards sont principalement fixés sur le présent. Pour l'individu, l'existence au delà du tombeau pâlit à côté de la vie actuelle. Pour la nation, la gloire de l'alliance sinaïtique, les triomphes de la conquête, enfin l'éclat de la monarchie au temps de David et de Salomon ne permettent pas de se préoccuper de l'avenir et de soupirer après une plus haute réalisation du salut. Cependant la foi renferme toujours un élément d'espérance ; le suprasensible se présente nécessairement au sensible comme futur. On ne pouvait donc s'empêcher de penser quelquefois à l'avenir. Le Dieu de l'alliance étant en même temps le Dieu des cieux et de la terre, Israël devait avoir la conviction que *son* Dieu et *son* salut deviendraient *le* Dieu et *le* salut de tout le monde. L'idée messianique, dans le sens le plus général, est dès l'origine inséparable de la religion des Israélites.

Le beau morceau de poésie populaire qui nous est parvenu sous le nom de *Bénédiction de Jacob* exprime la pensée messianique sous sa forme la plus simple : « Victoire du règne de Dieu, royauté, règne de paix, » sans relever encore le côté religieux et moral.

Le *Protévangile* (Gen. III, 15), composé par B dans la seconde moitié de notre période, nous transporte dès le récit de la chute au centre même de la question de la rédemption. Il ne s'agit pas encore d'un Messie personnel. La semence de la femme et la semence du serpent ne peuvent pas davantage désigner deux portions de l'humanité. La femme est la mère commune de la famille humaine. Le serpent est la puissance de tentation et de péché qui se propage de génération en génération avec notre race. L'humanité ne doit jamais s'identifier avec cette puissance qui est la cause de sa déchéance. Elle ne doit jamais se contenter d'une existence animale, et ne peut être heureuse dans les liens de l'égoïsme et de la sensualité. La première victoire de la tentation doit avoir pour résultat une lutte héréditaire, la lutte morale, condition de toute vie supérieure pour l'espèce humaine. Cette guerre incessante ne peut être sans souffrances. Comme le serpent enfonce sa dent venimeuse dans le talon de celui qui l'écrase, ainsi l'humanité

combattra douloureusement contre le mal. Elle en recevra du dommage, mais finira par en triompher. Voilà ce qui ressort du récit biblique, si on lui rend la justice qui n'est refusée à aucun mythe égyptien ou grec, c'est-à-dire si on prend les mots non dans leur signification littérale et extérieure, mais, comme l'exige la nature du mythe, dans leur profondeur morale et religieuse. Et, sur le seuil de l'histoire humaine, il nous paraît naturel et parfaitement convenable que la victoire finale soit attribuée à l'humanité collective, à l'humanité embrassant encore dans son unité les divers instruments individuels, même le plus grand, qui amèneront son triomphe.

Le court passage connu sous le nom de *Bénédiction de Noé* a pour but de faire passer la mission rédemptrice de l'humanité à la ligne de Sem. — De cette ligne sort *Abraham,* qui, avec sa postérité, doit rester aux yeux de tous les peuples l'idéal de la bénédiction divine. Ceux qui le béniront seront bénis, ceux qui le maudiront seront maudits; c'est-à-dire le peuple du salut est en même temps le jugement de l'humanité, la pierre de chute et de relèvement. Nous avons ici, sous sa forme primitive et encore matérielle, la pensée qui arrive à son plein développement dans l'affirmation que le Fils de l'homme et les siens jugeront le monde.

Comme la poésie et le mythe proprement dit, les récits légendaires et historiques, les institutions et les principales figures du mosaïsme font aussi prévoir une grande réalisation du salut. C'est de la prophétie de fait. Je ne relèverai ici qu'un trait, des plus remarquables. Tout le cercle de la légende et de l'histoire saintes laisse voir une loi mystérieuse de la sagesse divine : *la souffrance des justes.* Abel, Abraham, Isaac, Moïse, David rendent témoignage à cette grande loi. Les intermédiaires de la grâce de Dieu doivent passer par la douleur et la mort avant de conquérir le salut pour eux et pour les autres. La rédemption ne peut sortir que d'un travail d'enfantement, et ce sont les meilleurs qui souffrent pour la nation et pour le monde.

(A suivre.)

VIE DE JÉSUS DE NAZARA

PAR

THÉOD. KEIM[1]

INTRODUCTION

Il faut maintenir, pour la vie de Jésus, la grande division des évangélistes, surtout celle de Matthieu : 1° les premiers succès de Jésus en Galilée ; 2° les persécutions qui firent naître en lui la pensée et la résolution de mourir à la tâche ; 3° la réalisation de ces prévisions dans le tragique voyage de Jérusalem.

Pour les indications chronologiques spéciales, les quatre évangiles diffèrent entre eux et trahissent tous un penchant à grouper les faits ou les discours analogues. Il faudrait renoncer à écrire l'histoire de Jésus d'après ces données, si l'on n'avait pas la certitude, confirmée d'ailleurs par plusieurs traits dispersés ici et là dans les évangiles, que Jésus a eu un développement. C'est ce développement dont nous chercherons à déterminer la marche.

[1] *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes*, frei untersucht und ausführlich erzählt von Dr Theod. Keim. IIer Band, 1871, VII et 618 pag., IIIer Band. 1871-1872, XI et 673 pag. — Pour le premier volume, voir le *Compte-rendu*, ann. 1868, pag. 498 et suiv.

Ire PARTIE

LE PRINTEMPS GALILÉEN

CHAPITRE PREMIER

Le premier discours.

Jésus commence au printemps de l'an 34 de notre ère à se présenter à la foule et acquiert bientôt, par la force de ses discours, le titre de scribe, de rabbi et même de prophète.

Quel fut le contenu de ses premiers discours ?

Ce n'est pas le sermon sur la montagne du premier évangile qui nous l'apprendra; car bien des indices, tirés du contenu de ces discours et des circonstances décrites par l'évangéliste, prouvent que le sermon de la montagne appartient à une époque plus avancée du ministère de Jésus, comme on le voit dans Luc. Celui-ci nous rapporte des paroles qui auraient été le début de Jésus à Nazareth ; mais cette espèce de programme manque de vérité ; il fourmille d'anachronismes, et il est contraire au caractère de Jésus. Jean, à son tour, nous donne en premier lieu l'entretien de Jésus avec Nicodème, mais ni le temps, ni le lieu, ni le contenu de ce discours ne permettent de le considérer comme authentique.

Cependant on trouve dans le sermon sur la montagne quelques fragments qui doivent avoir fait partie des premiers discours de Jésus, en particulier les déclarations qui répondent à la question : quel doit être ici-bas le soin capital de l'homme ? Telles sont par exemple les recommandations : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, » et toutes celles qui s'y rattachent, ou celles qui en découlent: « Ne soyez pas en souci, » « Demandez et vous recevrez. » Dans ces passages, les rapports de l'homme avec Dieu ne sont pas considérés comme quelque chose d'idéal, mais comme une réalité. Entre Dieu et l'homme, il y a échange constant. Ce ne fut que plus tard que Jésus fit des réserves, et accompagna ses prières de ces mots : « toutefois que ta volonté soit faite et non pas la mienne. »

Quant à la morale, nous la voyons apparaître dans des préceptes comme ceux-ci : « Nejugez point, afin que vous ne soyez point jugés ; » « tout ce que vous voulez que les autres vous fassent, » etc., etc. Le dernier fragment de ce premier discours que nous cherchons à reconstruire fut probablement la parabole de la maison bâtie sur le roc ou sur le sable.

Le mot d'ordre ou le texte de Jésus nous a été conservé par Matthieu dans sa forme primitive : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » Ces paroles, qui rappellent l'ancienne alliance et qu'on trouve déjà dans la prédication de Jean-Baptiste, rattachent à ce dernier l'œuvre du nouveau maître, et elles en dessinent dès l'abord l'étendue. La question principale, à laquelle Jésus répond, est : Comment vient le royaume des cieux ?

Le terme primitif conservé dans Matthieu, remplacé dans les autres évangiles par le terme de royaume de Dieu, et qui ne se trouve nulle part dans les épîtres, désigne pour le moins autant une communion des croyants avec Dieu sur la terre qu'un état futur des âmes au delà du tombeau, autant un rapport spirituel qu'un ensemble de manifestations miraculeuses. Dans Math. V, on trouve ces deux expressions mises en parallèle : « le *royaume des cieux* est à eux ; » « ils hériteront de la *terre.* »

Jésus n'a pas exclu les espérances terrestres d'Israël ; il les a spiritualisées. Son œuvre a été de réveiller et de stimuler les dispositions morales qui devaient préparer la venue de ce royaume sur la terre, et qui devaient en être l'élément le plus précieux. Il fait du moyen le but, et, sans renoncer aux espérances messianiques de son peuple, il prêche un royaume des cieux qui consiste dans la justice, dans l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Cette idée de justice, en soi, est tout à fait juive ; mais Jésus lui donne une nouvelle forme. La justice est, selon lui, la relation filiale de l'homme avec Dieu son Père, relation qui doit commencer sur l'heure pour grandir et pour arriver plus tard à la perfection.

Ce royaume qui, pour les Grecs et même pour les Juifs, n'était qu'une image, désignait dans la bouche de Jésus quelque

chose de réel, la prédication de la bonne nouvelle, un joyeux message, surtout dans les premiers temps. S'il croyait à la venue du royaume des cieux, c'est qu'il comptait sur l'amour du Père prêt à se manifester aux petits. — Le nom de « fils de l'homme, » tiré du psaume VIII et de Daniel, révèle le sentiment qu'eut Jésus, dès l'origine, de sa dignité spéciale, de sa place exceptionnelle en tant que membre de la pauvre humanité, et comme représentant, aide et chef de cette humanité.

Le changement de dispositions est pour Jésus, comme pour Jean-Baptiste, la condition de l'entrée dans le royaume. Seulement Jésus établit une distinction entre les méchants, chez lesquels la conversion est une révolution, et les bons qui, déjà sur la bonne voie, n'ont à déplorer que l'insuffisance de leur fidélité. Dans les passages où il parle de sa prédilection pour les pécheurs, il montre l'immensité de sa miséricordieuse sympathie, sa foi à la possibilité du retour chez l'homme, bien que d'ailleurs il insiste sur les suites funestes du péché et sur la nécessité d'un secours divin. Plus prédicateur que dogmaticien, Jésus a néanmoins indiqué les traits essentiels de la solution d'un grand problème, savoir la puissance infinie et les bornes de la liberté humaine, le secours de Dieu à la fois efficace et nécessaire pour sauver la liberté de l'homme.

La conversion prêchée par Jésus est le retour de l'homme à lui-même, lequel implique le retour à Dieu. Plus ce retour est complet, moins aussi il se rattache à un acte extérieur, baptême ou confession. L'imposition des mains et l'absolution solennelle n'ont lieu que dans des cas spéciaux. La réconciliation devient pour l'âme un fait, accompli dans la communion filiale avec le Père. La vie de l'homme converti est désormais tournée vers Dieu; il a en Dieu une confiance infinie par laquelle il peut tout. Son culte consiste à lui devenir semblable, non-seulement à être bon comme Dieu est bon, mais à exercer envers tout homme la bonté dont Dieu use envers tous. Jésus ne recommande pas d'autre culte. Ces préceptes se rattachent à l'Ancien Testament, mais ils en diffèrent en ce que Jésus est le médiateur de cette connaissance du Père céleste, et que les devoirs, dégagés de toutes limites, prennent un caractère absolu. Cela suffit pour

montrer que l'analogie constatée entre certaines paroles de Jésus et les préceptes les plus élevés des moralistes païens, est plus apparente que réelle. Jésus prend la vie et la vérité au sérieux, et, loin de mutiler l'existence humaine, il l'édifie et la complète.

Comme l'ont remarqué les Pères, les discours de Jésus se distinguent dans les synoptiques par l'absence d'abstraction, par l'emploi d'images vraies, saisissantes et directes. L'éloquence et la poésie n'y sont que des moyens pour arriver au but, mais elles ont aussi une force extraordinaire, dont le quatrième évangile est bien éloigné.

C'est à Capernaüm d'abord, puis dans les villes du voisinage, au nord et au nord-ouest, que Jésus s'adressa d'abord au peuple. Il parlait tantôt dans les synagogues, tantôt sur les places publiques, tantôt enfin sur le rivage de la mer. Bien des discours portent le cachet des lieux où ils furent prononcés.

CHAPITRE II

Les œuvres de Jésus.

Quand on parle des actes accomplis par Jésus, on entend par là tout ce qu'il a fait, mais l'attention se porte instinctivement sur les actes miraculeux.

Sur ce point, les récits évangéliques sont de nature à nous inspirer des doutes sérieux à cause des divergences, des contradictions qu'il y a entre eux, et aussi à cause des exagérations qu'on trouve dans les évangiles les plus récents. D'ailleurs s'ils parlent d'une foule de guérisons miraculeuses, ils n'en racontent que quelques-unes, et presque toujours les mêmes.

Il faut d'abord éliminer certaines classes entières de miracles : ceux avant tout dont il n'est fait qu'une mention générale (Math. IV, 23, etc., etc.) ; puis ceux qui ne sont que des incidents d'importance secondaire dans les moments solennels de la vie de Jésus, comme la guérison de la jeune fille lors de la rencontre du Maître avec la Cananéenne ; puis ceux qui sont racontés à

double; en outre plusieurs miracles imaginés par l'amour des juifs pour les prodiges et tirés de paroles de Jésus ou de l'impression produite par sa personne ; par exemple l'histoire du possédé et des pourceaux de Gadara ; enfin les miracles qui ne sont qu'une répétition de prodiges racontés dans l'Ancien Testament.

Ce qui contribue le plus à nourrir nos doutes, c'est l'ignorance dans laquelle nous sommes sur la manière dont ces miracles ont été accomplis; il faut s'estimer heureux si l'on parvient à sauver quelque chose de tous ces faits miraculeux.

Il est hors de doute d'abord que Jésus, sollicité par la foule et par sa propre commisération, se laissa entraîner à exercer une action sur des malades qu'on lui présentait. Il le fit par le moyen de l'attouchement, par l'ascendant moral de sa personne, et par la parole. Ces guérisons supposaient généralement chez le malade ou chez son entourage une certaine disposition à croire, une sorte de foi, quoiqu'il n'en soit pas fait dans tous les cas une mention expresse. On retrouve cette coopération du malade jusque dans la guérison des possédés qui, vis-à-vis de Jésus, se sentaient attirés ou repoussés.

Sur ce point, du reste, on voit des différences notables entre la conception plus spirituelle de Matthieu et celle des évangiles plus récents. Le quatrième évangile, il est vrai, attribue ces actes moins à une force magique qu'à la puissance divine qui était en Jésus ; mais d'un autre côté il exagère le rôle messianique de ces guérisons. Il paraît assuré toutefois qu'en répondant au désir des malheureux qui l'entouraient, Jésus a cru donner une preuve réelle de sa dignité messianique. L'ascendant de sa personne était à ses yeux comme un sceau divin qui lui était apposé en raison de la consécration de sa vie entière à Dieu.

Pour déterminer le point de départ et la suite des guérisons, nous n'avons à notre disposition que les caractères généraux du ministère de Jésus.

Il est à croire que le premier miracle, en quelque sorte involontaire, de Jésus, fut la guérison de la belle-mère de Pierre, chez laquelle la surprise et un sympathique serrement de mains, joints à l'ambition naturelle qu'avait cette femme de servir ses

hôtes, vainquirent la fièvre. Laissons de côté les amplifications introduites par les évangiles; mais constatons que par leur récit de la fuite de Jésus après cette guérison, ils nous montrent qu'il avait le sentiment d'avoir éveillé dans son entourage une fausse et charnelle confiance en lui.

Le second miracle fut celui du lépreux. Le fait lui-même ne peut être contrôlé; mais la recommandation expresse de garder le silence, et l'ordre de suivre les prescriptions de la loi pour obtenir la réhabilitation officielle, nous autorisent à penser qu'il n'y eut alors de la part de Jésus qu'un préavis favorable concernant la guérison, préavis accompagné du témoignage charitable de l'attouchement.

La guérison du paralytique (évidemment la même que celle du malade de Béthesda dans le quatrième évangile) fut probablement le résultat de l'ébranlement salutaire qu'opéra la parole de Jésus dans un homme dont la maladie était plus morale que physique.

Quant à la quatrième guérison miraculeuse, celle du fils du capitaine de Capernaüm, répétée et amplifiée dans Luc et dans le quatrième évangile, elle fut le résultat d'une attente pleine d'anxiété en même temps que de la foi du père et de l'enfant.

On ne saurait nier que Jésus ne partageât en quelque degré la croyance généralement répandue alors, mais d'origine persane, concernant les mauvais esprits et la possession. Seulement il spiritualisait cette croyance en tenant compte surtout de son sens moral. Malgré les contradictions des récits des synoptiques, en dépit du silence absolu du quatrième évangile sur ce point, il est plus que probable que Jésus dut en effet tenter la guérison de maladies attribuées à la possession, d'autant plus que, dans ce temps-là, beaucoup de personnes s'occupaient de ce genre de cure. A la manière dont il s'y prend, d'après ses propres paroles et les réponses qu'il reçoit, et en tenant compte des amplifications de la foule superstitieuse et des évangélistes eux-mêmes, on voit que ces guérisons se réduisaient à une action morale de Jésus, à l'influence d'un esprit sain et très énergique sur des êtres égarés, privés de tout équilibre, et qui, grâce à lui, reprenaient possession d'eux-mêmes.

Toutefois ces guérisons n'eurent pas lieu dans les premiers temps. Celle que Luc et Marc placent dans la synagogue de Capernaüm est une invention, ou bien une imitation de la guérison du Gadarénien.

CHAPITRE III

Jésus et ses disciples.

Comme les prophètes et les rabbins, Jésus groupa autour de lui des disciples choisis, les uns dès le commencement de son ministère, d'autres plus tard. Ces appels directs et subits, dans lesquels il était guidé par une sorte de pieuse intuition et de confiance enfantine, nous sont rapportés dans Matthieu d'une manière simple et avec le cachet de l'authenticité. Chez Luc et dans le quatrième évangile, par contre, les circonstances sont arrangées en vue des thèses à prouver, et revêtent, surtout dans le quatrième évangile, un caractère de grandeur incontestable, mais fantastique. L'auteur voulait mettre Jean à la première place parmi les disciples.

Les personnes qui suivaient Jésus se trouvaient dans des conditions assez différentes ; mais en général elles appartenaient aux classes moyennes de la société, et étaient pour la plupart encore jeunes et intègres.

C'est à ses disciples qu'il adressa le discours appelé *le sermon sur la montagne ;* la montagne était une colline qui ferme au nord de Capernaüm la plaine de Génézareth. Le discours nous a été conservé dans le chapitre V et le commencement du chapitre VI de Matthieu. La version de Luc porte les traces de la compilation et d'un arrangement arbitraire.

Le sermon sur la montagne se divise en trois parties : les invitations et les promesses renfermées dans les *macarismes;* le champ d'action assigné aux disciples; enfin, la partie la plus importante où, dans deux groupes de trois exemples chacun, Jésus oppose la loi vraie, comprise dans sa plénitude, aux interprétations et aux enseignements des anciens. Jésus ne com-

promet pas la loi mosaïque; il l'affirme au contraire, mais il apprend à ses auditeurs à faire une distinction dans la loi entre ce qui est grand et ce qui est petit. Puis en prenant le commandement de la charité pour point central, essentiel, il franchit les bornes du judaïsme et ouvre à ses disciples une carrière nouvelle. Il y a quelque chose d'analogue au commencement du chapitre VI dans la critique de l'aumône, de la prière et du jeûne, tels que les pratiquaient les formalistes de l'époque. Au fond Jésus remplace le commandement par la liberté.

Non moins que ses discours, l'exemple de Jésus, sa vie si simple, si naturelle, si digne, son inaltérable affection, la poursuite fidèle et constante de son œuvre, devaient exercer une grande influence sur ses disciples.

CHAPITRE IV

Succès de Jésus et de ses disciples.

Les succès de Jésus, d'abord restreints, s'étendirent progressivement au sein du peuple impressionnable de la Galilée. Le caractère de sa prédication et sa conduite égale vis-à-vis de tous devaient particulièrement attirer les petits, les pauvres, les pécheurs et les femmes. D'abord la résistance des docteurs fut pour ainsi dire nulle; mais diverses circonstances, le repas que Jésus prit avec les péagers, se plaçant ainsi au-dessus des préjugés de pureté lévitique, la scène des épis arrachés par les disciples, et dans laquelle Jésus échappe aux critiques des scribes et fait allusion à sa dignité, enfin le pardon des péchés qu'il accorde au paralytique et que les pharisiens considèrent comme un blasphème, tout cela amena une tension toujours plus prononcée entre Jésus et les docteurs de la loi. D'un autre côté ses succès réels sont confirmés par le regret qu'il exprime au sujet du petit nombre d'ouvriers relativement à la grandeur de la moisson.

Le fait d'un choix de disciples intimes et d'envoyés ne saurait être contesté. Le nombre de douze eut évidemment un sens

symbolique. Ce choix eut lieu lors de la mission que Matthieu place aux environs de Pentecôte, c'est-à-dire trois ou quatre mois après les débuts du ministère de Jésus. — A l'exception d'un seul envoyé (Lebbée ou Thaddée, Judas de Jacob, trois noms qui cependant ne s'excluent pas nécessairement les uns les autres), tous les noms sont les mêmes dans les quatre registres de Matthieu, de Luc, des Actes et de Marc; ils ne varient guère que pour la place qu'ils ont dans les diverses listes.

Pierre est toujours le premier, non-seulement dans les listes, mais pour l'intelligence et le cœur, ainsi que dans l'affection de Jésus. C'est dans le quatrième évangile seulement que Jean l'emporte sur Céphas, l'auteur de cet évangile ayant besoin pour patron de son livre d'un nom dont l'autorité se fondât sur des relations très intimes avec Jésus. Le choix de Judas Iscariote est la preuve la plus authentique des proportions tout humaines de la connaissance de Jésus.

Les paroles prononcées par Jésus lors de la première mission des apôtres se trouvent dans Math. X, 5-15; elles sont reproduites en partie et avec quelques contradictions dans Marc et dans Luc à propos de la mission des soixante-douze disciples. Quant aux résultats de cette mission, que Marc et Luc représentent comme très considérables, Matthieu n'en dit rien par la raison qu'il n'en savait rien ; d'où l'on peut conclure que si cette mission ne repose pas sur un malentendu, elle fut dans tous les cas un essai de quelques jours seulement.

DEUXIÈME PARTIE

L'ORAGE EN GALILÉE

A peine a-t-on constaté quelques effets du ministère de Jésus, qu'on remarque déjà une réaction, qui désormais ira croissant, mais en présence de laquelle s'affirme la sûreté du point de vue de Jésus. Le commencement en est nettement indiqué dans les évangiles, surtout dans celui de Matthieu.

CHAPITRE PREMIER

Combats et déceptions.

Les premiers adversaires de Jésus furent les scribes, que ses succès et l'effet de ses guérisons indisposèrent bientôt contre lui. Leur impatience irritée éclata enfin quand ils l'accusèrent de chasser les démons par le prince des démons, et quand ils lui reprochèrent que ses disciples ne se lavaient point les mains avant de manger. Dans sa réponse Jésus retourne l'accusation contre eux, et formule d'une manière profonde, quoique voilée encore, le grand principe que « ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais ce qui sort de l'homme, » principe qu'il explique avec plus de détails aux autres auditeurs et à ses disciples.

Jean-Baptiste aussi parut méconnaître Jésus; mais celui-ci, malgré la sévérité de sa réponse, ne laisse pas de lui assigner une place élevée dans la préparation du royaume. Plus tard, vers la fin de son ministère à Jérusalem, il proclamera hautement l'importance de son précurseur. Il eut aussi à redresser les vues arriérées des disciples de Jean à l'égard du jeûne : il le fit dans les deux paraboles du vieil habit et de l'outre.

Cependant l'opposition continue de s'étendre ; à la fin on trouve dans les paroles même de Jésus des allusions qui prouvent qu'on l'accusait d'être un buveur et un mangeur, un ami des péagers et des pécheurs.

CHAPITRE II

Assurance croissante.

Les succès de sa prédication aussi bien que la résistance qu'on lui opposait, contribuèrent à mûrir et à affermir Jésus, mais ne lui donnèrent point le sentiment de ce qu'il était. Il l'avait eu dès l'origine, et les frottements qu'il eut avec ses adversaires ne firent que le développer. Le progrès essentiel qu'on remar-

que à ce moment de sa vie, c'est que désormais il ne considère plus le royaume des cieux comme futur, mais comme présent. Il ne cherche pas, comme les juifs, une situation nouvelle. Le règne de Dieu, le règne de l'esprit, est au milieu de vous, dit-il. Si le royaume est là, le Messie aussi doit y être ; et Jésus sait quelle place lui est assignée personnellement. Il l'exprime dans une parole dont la teneur a dû être primitivement celle-ci : « Personne ne connaît le Père que le Fils, et le Fils que le Père, et celui à qui il le révèle. » Son privilége consiste en ce que lui, le premier, il a connu le Père, et que le Père le connaît et le fait connaître aux hommes. Sa vocation est de représenter dans sa personne les plus hautes vérités spirituelles. Il a connu Dieu comme personne ne l'avait connu, et Dieu, à son tour, a fait de lui l'objet de sa contemplation et de son amour. Ils s'inclinent l'un vers l'autre pour se contempler mutuellement avec joie dans une égalité d'action, spirituelle d'essence et de nature. Enfin cette communion du Père et du Fils se rend volontairement accessible aux hommes.

La tâche du Messie est donc de communiquer aux hommes à la fois la plus haute connaissance de Dieu et sa communion. A cet égard Jésus a droit à nos hommages, nous lui reconnaissons le titre de Messie qu'il s'est donné lui-même, expression judaïque du suprême idéal de l'humanité. Jésus doit avoir été revêtu d'une dignité spéciale, qui ne l'a pas rendu l'égal de Dieu sans doute, mais dont Dieu ne pouvait pas ne pas reconnaître la grandeur exceptionnelle. Comprise ainsi la christologie ne renferme pas d'obscur mystère : Jésus n'est pas un être divin dans le sens du quatrième évangile, un Dieu se faisant homme, mais un homme semblable à Dieu, s'élevant à Dieu : « J'ai connu le Père, et le Père m'a connu. »

Outre ce passage, on trouve dans les discours de Jésus le nom de Fils de Dieu qu'il se donne lui-même. Mais on se convainc aisément que, en employant ce terme, il part de l'idée d'une parenté de l'homme avec Dieu, et qu'il pense aussi à sa dignité messianique. Ainsi donc ce terme ne renferme rien de plus que la déclaration ci-dessus mentionnée, concernant la connaissance que Jésus avait du Père.

Dans tous les cas nous avons en Jésus un être purement humain, ce dont lui-même n'a jamais douté. Il ne s'est rien attribué qui ressemble à la préexistence ; son pouvoir ne lui appartient pas en propre, mais lui a été transmis, confié. Il n'a ni la toute-science divine, ni même la bonté parfaite qui se trouve en Dieu seul. On reconnaît dans son activité les bornes imposées à l'imperfection de la nature humaine. C'est en cela que le Christ des synoptiques se distingue du Christ du quatrième évangile, où, au milieu de passages admissibles, apparaissent tout à coup des allusions à la préexistence, déductions purement subjectives, reposant non sur des faits, mais sur des réflexions individuelles de l'auteur.

D'après les exemples et les enseignements de l'Ancien Testament, joints à sa propre expérience, Jésus dut bientôt comprendre qu'il s'agissait de sauver non l'ensemble de la nation, mais un nombre relativement restreint de croyants, une sorte de « résidu, » selon l'expression d'Esaïe. De qui se composera ce petit nombre?

Il semblerait naturel, en effet, que Jésus eût prêché alors, en présence du dédain des grands et des riches, un évangile des pauvres, comme Luc nous le rapporte. Mais les priviléges que, dans cet évangile, le maître accorde à la pauvreté, et les paroles dures qui sont mises dans sa bouche contre les riches, sont en contradiction avec la simplicité des discours et du caractère de Jésus. Il n'a exclu personne, et si, dans sa réponse aux disciples de Jean, il déclare que l'évangile est annoncé aux pauvres, il énonce un fait, et non pas une menace contre les riches.

Quant aux païens, Jésus put voir dans la conversation de quelques-uns d'entre eux une compensation pour la défection d'Israël. Nous n'admettons ni l'opinion orthodoxe qui veut que dès l'origine Jésus ait eu une vue distincte de la marche future du royaume, ni l'opinion de la critique moderne qui considère Jésus comme un pur judaïsant. Les faits prouvent que, vers la fin de son ministère en Galilée, la résistance des juifs d'un côté, et de l'autre, la foi étonnante de quelques païens mirent en échec ses préjugés juifs. L'étendue de la tâche lui paraît plus

grande ; il conçoit la possibilité d'un rejet d'Israël de la part de Dieu. La question était soulevée : si, malgré ses refus de frayer avec les païens, ceux-ci viennent à lui, ne se pourrait-il pas qu'il y eût dans le royaume autant de gens des nations que d'enfants d'Abraham ? La conduite admirable de la Cananéenne en particulier dut briser la résistance de Jésus, et devint l'occasion d'un développement nouveau de sa pensée.

Toutefois les idées juives d'un jugement, d'une catastrophe finale et prochaine subsistent dans son esprit en raison même de l'opposition des adversaires et du mélange qu'il remarque parmi ses disciples. Ainsi il se voit arrêté dans son développement spirituel par la puissance surhumaine des obstacles. Aujourd'hui que ces obstacles alors insurmontables se sont trouvés impuissants dans le cours de l'histoire, nous pouvons, grâce à Jésus et en prolongeant sa pensée, concevoir le royaume des cieux dans toute sa spiritualité et son actualité. Ajoutons que si sa conception a été retenue dans le judaïsme, il n'en n'a pas moins fidèlement lutté jusqu'à la fin, comme s'il avait voulu, contre toute espérance, faire la conquête d'Israël.

CHAPITRE III

Derniers efforts en Galilée.

Les discours de la fin du séjour en Galilée sont adressés à d'anciens auditeurs ; toutefois Jésus ne renonce jamais à l'extension du royaume. C'est à ce moment que les évangiles placent son voyage à Nazareth, pendant lequel apparut dans toute sa crudité l'incrédulité de la famille de Jésus. A partir de ce moment, ses discours, où il rappelle sans cesse la nécessité de rompre tout, même les liens de famille, pour être fidèle au royaume, ses discours prennent un tour de plus en plus grave, parfois menaçant. Les invitations affectueuses deviennent plus pressantes, il parle plus ouvertement, et sa condescendance va jusqu'à adopter le langage le plus populaire. Il s'adresse aux foules en paraboles comme dans une langue plus facile à comprendre. Le but négatif ou même cruel que lui pré-

tent les évangélistes, pour expliquer l'emploi de cette forme d'enseignement, ne saurait être concilié ni avec la pensée de Jésus, ni même avec certains indices plus anciens qui se trouvent ici et là dans les textes.

Il y a un groupe de paraboles qui forment un tout : celles du semeur, de l'ivraie, de la perle, du trésor et du filet. Peut-être y eut-il à cette occasion une recrudescence de foi parmi le peuple ; car Jésus semble avoir conçu de nouvelles espérances, dont l'expression se trouve dans les deux paraboles du levain et du grain de moutarde, mises si bien à leur place dans l'évangile de Luc. (XVIII et suiv.)

A ce moment aussi, les évangiles signalent, à côté des guérisons miraculeuses, des prodiges proprement dits. Plusieurs sont racontés par les quatre évangiles, mais ils portent à divers degrés des traces d'amplification, si ce n'est un cachet mythique très prononcé. Ce sont les guérisons des démoniaques de Gadara, de la main sèche, de la femme courbée, de l'hydropique et de la femme à la perte de sang, les résurrections de la fille de Jaïrus et du fils de la veuve de Naïn ; l'apaisement de la tempête et des flots de la mer, la marche sur les eaux, la multiplication des pains, la pêche miraculeuse et le miracle de Cana.

A ce moment aussi, on voit la foule accourir de nouveau, plus nombreuse et plus enthousiaste. Toutefois nous considérons comme une exagération manifeste la notice du quatrième évangile qui prête au peuple l'intention de proclamer Jésus roi. En dépit de ces succès apparents, l'orage se préparait au loin.

CHAPITRE IV

Les avant-coureurs de la fin.

La première attaque sérieuse dirigée contre Jésus fut la mort violente de Jean-Baptiste à Machéron ; il en fut profondément ému. C'est à cette date aussi que, selon les évangiles, Antipas s'occupa de Jésus et qu'on entendit parler d'espionnage, de

menaces et d'une arrestation probable. Jésus crut devoir quitter la contrée où était le despote : nouvelle preuve de la parfaite simplicité de son caractère. On compte quatre fuites ou retraites de Jésus : la première à Bethsaïda, au N.-E. du lac ; la seconde à Gadara, au S.-E.; la troisième sur le territoire phénicien qui n'était pas éloigné; la quatrième enfin dans la contrée de Césarée de Philippe. Dans ces quatre occasions il se trouva pour quelques jours, quelques semaines peut-être, sur un sol étranger, où Hérode ne pouvait l'atteindre. Mais à la fin la situation lui parut trop tendue, et c'est alors que mûrit dans son cœur une grave et suprême résolution.

CHAPITRE V

Le Messie et la croix.

Ce fut pendant une de ces retraites, loin de la foule, à Césarée-de Philippe, que Jésus, en considérant les impressions reçues, les expériences faites en Galilée et sa tâche messianique, comprit qu'il devait faire une tentative à Jérusalem le plus tôt possible. Il prend la résolution héroïque de profiter de la Pâque prochaine pour marcher dans la ligne du devoir, en laissant l'avenir à Dieu. Mais il veut savoir au juste les dispositions de la Galilée à son égard ; à cet effet il interroge ses disciples, cherchant aussi par ses questions mêmes à les préparer à l'issue possible, sinon probable, de son ministère.

La réponse de Pierre, qui est comme l'entrée de l'humanité dans la vraie religion, et la joyeuse déclaration de Jésus telle que nous la rapporte Matthieu, ne sauraient être mises en doute. Jésus parle alors pour la première fois à ses disciples des souffrances auxquelles il s'attend, et il repousse les suggestions de Pierre qui pouvaient ébranler sa grande résolution. On a nié l'authenticité de cette scène ; mais dans la situation et les préoccupations du moment, avec le résultat en somme négatif de son œuvre en Galilée, sa crainte instinctive de la mort, et la connaissance qu'il avait de l'Ancien Testament (Ps. CXVIII), il

importe peu que l'idée d'un Messie souffrant fût ou ne fût pas étrangère aux juifs; on comprend que Jésus, après les expériences faites et en présence du sort de Jean-Baptiste, ait tenu à regarder en face l'avenir « et ait commencé à y voir une dispensation divine, le passage inévitable qui devait le conduire à la victoire. »

Ce n'est pas la résurrection, mais la reprise victorieuse de son œuvre sur la terre, qui le préoccupe; après sa défaite il reviendra, dans peu de temps, du ciel, établir définitivement le règne de Dieu. Par la mort qui l'introduira devant le trône de l'Ancien des jours (Daniel), il recevra l'investiture finale de la dignité messianique. A son retour et à l'achèvement du royaume correspondent un jugement et une transformation générale dans le siècle à venir. Tout en gardant sur les derniers temps la réserve d'un esprit sobre et sain, Jésus fait bien de sa personne le centre de l'évolution.

Cependant sa résignation pieuse, qui n'excluait pas l'amour de la vie et quelque angoisse morale à la pensée de la mort, ne donne aucune garantie pour la conduite qu'il tiendra. On peut encore se demander s'il persévérera jusqu'à la fin.

Le mélange de vérité et de poésie dans le chapitre VI du quatrième évangile est fort habile, mais ôte à ses récits toute valeur historique.

CHAPITRE VI

Clôture du ministère de Jésus en Galilée.

Jésus se met en marche pour Capernaüm vers le 25 du mois d'Adar, c'est-à-dire peu avant le mois de Nisan, dans lequel avait lieu la Pâque. Désormais il s'occupe de ses disciples; il les instruit sur bien des choses, sur l'Elie qui devait venir et qu'il leur fait voir pour la première fois, paraît-il, dans la personne de Jean-Baptiste. C'est à ce propos que les évangiles donnent le récit purement mythique de la transfiguration de Jésus sur un avant-mont de l'Hermon. Il expose à ses disciples le caractère du royaume, leur position et leurs devoirs. A l'occasion d'une

guérison qu'ils avaient tenté en vain d'opérer, il leur montre que la condition de la vie nouvelle est la foi. Il en déplore l'absence chez ce peuple qu'il avait voulu affranchir et qui se montrait toujours si incrédule.

A son arrivée à Capernaüm, on lui demande l'impôt de deux deniers. Dans sa réponse, aussi authentique que l'histoire du poisson l'est peu, Jésus se donne ouvertement à lui-même, puis aussi à son disciple, le nom de Fils de Dieu. Dès lors, il s'occupe d'ébaucher l'organisation de son association. La querelle d'ambition parmi ses disciples l'y avait engagé; il leur donne des conseils pour arranger les différends, et les exhorte au pardon et à l'emploi de la prière en son nom. La promesse qu'il leur aurait faite alors d'être toujours au milieu d'eux, paraît suspecte, si l'on y voit une allusion à la toute-présence; mais il est bien probable que Jésus a voulu parler d'une sympathie, d'un accord spirituel entre ses disciples et lui.

Son dernier mot en Galilée est la réponse qu'il oppose aux avertissements hypocrites de ses adversaires. Il leur montre combien peu il se soucie des menaces d'Hérode, et il leur dévoile franchement son projet de voyage à Jérusalem. Il y sera dans trois jours; c'est là, on le sent, qu'il atteindra son but et trouvera sa fin.

TROISIÈME PARTIE

LE MESSIE A JÉRUSALEM

CHAPITRE PREMIER

La caravane des pèlerins.

Jésus quitta Capernaüm vers le 3 avril 35, accompagné de quelques disciples et de quelques femmes qui tenaient à le suivre. Pour éviter la Samarie, il passa par la Pérée qui lui offrait d'ailleurs la route la plus sûre et la moins fréquentée.

Luc dit que Jésus traversa la Samarie; il parle aussi d'une mission triomphante de soixante-dix disciples et de la recon-

naissance d'un lépreux samaritain ; mais soit ces récits, soit la parabole du bon Samaritain, portent l'empreinte évidente d'une composition artificielle, et sont tout aussi peu authentiques que l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, rapporté par le quatrième évangile. Il est hors de doute que Jésus n'a exercé son ministère en Samarie ni au commencement ni à la fin de sa carrière publique.

Au moment où Jésus foule le sol de la Judée, son élan renaît ; les synoptiques nous rapportent un plus grand nombre de paroles et de faits, dont cependant il n'est pas toujours facile de fixer la date précise : la bénédiction des enfants, la déclaration au sujet du divorce, par laquelle Jésus brise avec la loi mosaïque, puis l'histoire du jeune homme riche, l'entretien de Jésus avec ses disciples sur le pouvoir de la richesse et sur les bénédictions promises à ceux qui quittent tout pour le royaume des cieux, enfin la parabole des ouvriers et du maître de la vigne.

La route de Jéricho rappelle à Jésus sa prochaine arrivée à Jérusalem et la crise qui devait avoir lieu. Il en parle à ses disciples, qui se préoccupent moins du côté lugubre des événements qui se préparent que de la manifestation glorieuse du Messie ; et deux d'entre eux, les fils de Zébédée, font demander à Jésus par leur mère les premières places dans son royaume. Mais il oppose à l'ambition de siens le principe que pour régner il faut servir et l'exemple de sa mort, dont il parle comme d'un tribut à payer pour plusieurs.

L'histoire de Zachée, chargée de traits invraisemblables, et puisée par Luc dans son évangile ébionite, ne peut-être considérée comme authentique. En revanche la guérison de l'aveugle au sortir de Jéricho, est de toutes les guérisons d'aveugles celle qui offre le moins de prise à la critique.

CHAPITRE II

Entrée à Jérusalem.

Malgré ses pressentiments sinistres, Jésus, avec la foule des pèlerins animés par sa présence et qui saluent en lui le Messie,

rouvre son cœur à l'espérance pendant le voyage de Jéricho à Jérusalem. Aussi ses larmes sur Jérusalem n'ont-elles été imaginées qu'après la ruine de la ville sainte.

Nous retrouvons ici le quatrième évangile qui nous raconte, après les allées et venues perpétuelles de Jésus, la résurrection de Lazare. Les voyages de Jésus, ses discours de Jérusalem, ses procédés provoquants à l'égard du peuple, qui font mettre sa tête à prix, les dangers qu'il court à plusieurs reprises, ses fuites, enfin le grand miracle qui doit expliquer l'attentat des juifs et la mort de Jésus, que d'ailleurs il recherche, tout cela est de l'invention de l'auteur du quatrième évangile.

La résurrection de Lazare, considérée soit dans son ensemble et dans ses détails, soit dans les circonstances qui l'ont accompagnée, est, historiquement parlant, une impossibilité, quelle que soit d'ailleurs la grandeur et la beauté de la narration. Vu de près, ce récit offense la délicatesse, la vérité, la religion elle-même, et nous offre un Jésus qui n'a rien de commun avec le Jésus des synoptiques. Evidemment nous avons là une narration artificielle que l'auteur a composée au moyen de quelques données fournies par la tradition évangélique, afin d'expliquer la mort de Jésus et de mettre en relief la puissance divine.

D'après les synoptiques, Jésus ne s'arrêta point en route, mais fit le même jour son entrée à Jérusalem.

En outre, ce fut Jésus, et non pas la foule, comme dit le quatrième évangile, qui prit l'initiative de l'entrée solennelle : On peut admettre en effet que Jésus, pressé de se faire connaître, se laissa diriger par la prophétie de Zacharie, qui rendait si bien le caractère pacifique de sa mission, et qu'il envoya chercher lui-même une ânesse pour faire son entrée à Jérusalem. Les jubilations des disciples et de la foule s'expliquent par l'approche de la ville sainte, l'attente générale du peuple et par la foi des Galiléens dans le prophète de Nazareth. Toutefois les larmes de Jésus et la réponse aux reproches des Pharisiens dont parle Luc sont en contradiction avec le reste de la scène.

La scène du temple, qui eut lieu le même jour (non le lendemain, comme le dit Marc, ni surtout au commencement du mi-

nistère de Jésus, comme le dit le quatrième évangile), fut causée par l'abus révoltant qu'on faisait du parvis, dit des prosélytes, et par le désir qu'avait Jésus d'affirmer ses droits et ses devoirs de Messie.

Cette scène fit sensation ; elle semblait couronner dignement la journée, la plus brillante de la vie de Jésus ; mais de fait, en agissant ainsi, Jésus échangeait la dignité de prophète contre un rôle de Messie juif qu'il ne pouvait soutenir. Il réveillait chez les assistants une attente messianique que sa simple prédication des jours suivants devait décevoir ; de sorte que cette scène lui ravit d'avance ses avantages et ne fit qu'inaugurer les luttes fatales où il devait succomber. Jésus en eut bientôt le sentiment et il se retira dès le soir à Bethphagé.

CHAPITRE III

La lutte suprême.

Le matin suivant, Jésus rentra à Jérusalem et dans le temple, où eut lieu la première passe du duel entre lui et ses adversaires. C'est là que dans la parabole des deux fils, Jésus oppose à la conduite des pharisiens, zélés en paroles mais infidèles dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, la conduite des péagers et des pécheurs, qui après la révolte se rendent à la prédication du Royaume. C'est alors aussi que, pour se défendre contre les pharisiens, il répond à leur question par une autre question, et revendique pour lui une relation directe avec le ministère de Jean-Baptiste. Puis vient la parabole de la vigne et des vignerons, où pour la première fois il se désigne ouvertement comme le Messie et fait allusion au sort qui l'attend.

Dans Matthieu, à la fin de la parabole, la mention du rejet d'Israël et le récit purement mythique de la malédiction du figuier, altèrent le sens primitif de cette similitude. Jésus parle du rejet des chefs d'Israël et non d'Israël lui-même, qui sera gouverné désormais par lui et par ses disciples.

La seconde journée se termine par une tentative manquée

d'arrestation, par la retraite de Jérusalem, et le conciliabule des pharisiens. Matthieu intercale ici la parabole des noces, combinaison artificielle de deux autres paraboles, imaginées après la ruine de Jérusalem.

Le troisième jour (le dimanche 10 avril) est marqué par les questions insidieuses des pharisiens, des hérodiens (parti peu connu, plus politique que religieux) et des sadducéens. Leurs questions portent sur le tribut à payer à César, sur la résurrection et sur le plus grand commandement. Non-seulement Jésus triomphe de ses adversaires dans toutes ces rencontres, mais il prend lui-même l'offensive et leur propose l'énigme du psaume CX. Ce psaume, il est vrai, n'a pas David pour auteur ; mais cela ne diminue point l'importance de la démonstration, puisque les pharisiens croyaient à l'authenticité du psaume et que Jésus voulait seulement leur montrer à côté de la puissance terrestre la puissance supérieure de l'esprit.

Si le récit de la femme adultère était authentique, ce serait probablement ce jour-là que la scène aurait eu lieu.

Bien que les adversaires eussent eu la bouche fermée par Jésus, ils n'en étaient pas plus disposés à l'écouter. Ils songèrent désormais à trouver des moyens violents pour se défaire de lui.

Des derniers discours de Jésus que Matthieu nous a conservés, l'un est adressé au peuple et renferme une critique agressive de la conduite des scribes et des pharisiens. C'est bien à ce moment et non pas en Galilée, comme le dit Luc, que Jésus pouvait parler ainsi. Le second discours est cette attaque directe dans laquelle Jésus s'adressant aux scribes et aux pharisiens eux-mêmes, leur lance par huit fois le « malheur à vous! » — Dans ce chapitre XXIV de Matthieu nous retranchons, comme inauthentiques, d'abord l'exhortation adressée aux disciples sur le titre de « rabbi, » exhortation qui a sa place à la fin de l'institution de la cène, puis le verset 35, qui ne s'explique que par le meurtre d'un certain Barachie, qui eut lieu peu avant la prise de Jérusalem par Titus.

CHAPITRE IV

Les adieux.

Sur le mont des Oliviers, en quittant Jérusalem avec ses disciples, Jésus répondit à leurs remarques sur les constructions du temple par la prophétie de la ruine du sanctuaire. L'authenticité de cette prophétie est fortement appuyée par la déposition des faux témoins, par les paroles dont Etienne lui-même fut accusé, par la nature des circonstances qui pouvaient faire prévoir une issue pareille, enfin par la foi que Jésus avait dans la direction providentielle des choses humaines. Mais le reste du discours est loin d'être aussi authentique que le commencement. Les prophéties n'ont ni l'unité, ni la vraisemblance désirable. D'un côté l'unité manque dans les sujets traités et dans les points de vue contradictoires où se place l'auteur; de l'autre on ne peut admettre que Jésus se soit jamais livré à de pareils calculs sur l'avenir, lui le prédicateur de la foi et de la confiance dans le Père Nous pensons plutôt que ces prédictions sont l'œuvre d'un chrétien juif, qui les écrivit au déclin de la période apostolique, vers l'an 68 ou 69 après Jésus-Christ.

Cependant il nous reste assez d'éléments solides pour reconstruire un ensemble suffisamment authentique. Après les menaces prononcées contre le temple, Jésus aurait écarté la question des disciples, en les mettant en garde contre le monde et en leur faisant entrevoir au milieu des persécutions le secours du Père. Puis il aurait parlé de son retour, de la réalisation certaine de ses paroles et du devoir des disciples de veiller comme le maître de maison qui attend les voleurs.

La soirée du 12 et le lendemain, un mercredi, Jésus resta à Béthanie. C'est alors qu'il communiqua à ses disciples le pressentiment qu'il avait de l'imminence de la catastrophe, faisant peut-être par devers lui un rapprochement significatif entre sa mort et l'immolation prochaine de l'agneau pascal. Il ajouta aussi à ces ouvertures des prophéties concernant le moment de son retour, son œuvre au milieu du peuple, alors délivré de ses anciens chefs, puis la parabole des talents. La parabole

des dix vierges ainsi que celle des brebis et des boucs sont d'une origine plus récente, car on y trouve des préoccupations étrangères à la pensée de Jésus (l'attente des vierges) et des titres que jamais Jésus ne se serait donnés. Ce qui est certain c'est qu'il annonça son retour. Il révélait ainsi à la fois les bornes et la profondeur de son sentiment messianique. Il s'est trompé sans doute, mais il a prouvé par cette espérance qu'il s'attendait à un développement du royaume et à l'expansion irrésistible de la pensée qu'il personnifiait et qu'il communiquait au monde.

Ce fut à Béthanie et ce même jour qu'eut lieu la scène du vase de parfum. Nous ne doutons pas de son authenticité, du moins sous la forme qu'elle a dans Matthieu. Dans le récit de Luc il y a des mélanges, et celui de Jean n'est qu'une combinaison plus ou moins heureuse des autres versions.

Le jeudi 14 nisan, jour où l'agneau pascal était immolé pour être mangé le soir, Jésus envoya ses disciples à Jérusalem pour préparer la Pâque. Des amis devaient lui céder une salle où il pourrait célébrer la fête, seul avec les douze.

Pendant ce temps les pharisiens, d'accord avec les sadducéens, avaient comploté contre Jésus, cherchant un moyen de le saisir sans ameuter le peuple. Ce fut parmi les disciples eux-mêmes qu'ils trouvèrent l'instrument de leur vengeance.

Judas, le disciple de Cariot, subissant d'un côté l'influence de la ville sainte, du peuple assemblé pour la fête, l'ascendant des principaux et des sacrificateurs dont l'autorité n'était contestée par personne, dominé d'un autre côté par des espérances messianiques charnelles évidemment déçues, Judas en était venu à douter de Jésus et à voir en lui un faux prophète. C'est ainsi seulement que s'explique le phénomène de sa trahison, qu'on lève les inextricables difficultés, les contradictions insolubles du récit traditionnel, et qu'on parvient à sauver la dignité de Jésus lui-même. Judas se rendit à Jérusalem le soir du 13 ou le matin du 14 nisan, soutenu peut-être par le souvenir des prescriptions de la loi contre les faux prophètes. Ses offres furent acceptées : l'argent qu'on lui promit flétrit à la fois les donateurs et le traître.

Vers le soir du 14 nisan, Jésus se rendit à Jérusalem et se mit à table avec ses disciples. Il est difficile de se faire une idée claire de ce souper, surtout de comprendre comment s'en combinèrent les deux parties principales : la pâque et l'institution de la cène. Cependant l'authenticité de celle-ci est suffisamment garantie. Après les paroles de consécration, pendant le repas proprement dit, Jésus, devinant les intentions de Judas, annonça aux disciples, *sans désigner personne* ni par des paroles ni par des gestes, la trahison d'un des douze. C'était le seul moyen de détourner Judas de son entreprise, si cela était encore possible, et de prévenir dans l'esprit des autres disciples les doutes qui les auraient assaillis plus tard. La désignation de Judas dont parlent les évangiles n'est point historique; il est probable que primitivement on transforma en histoire ce qui n'était qu'une citation du Ps. XLI, 9.

La trahison de Judas fournit à Jésus l'occasion d'introduire l'acte auquel il attachait plus d'importance qu'à la Pâque même. Vers la fin du repas, il prit du pain, le rompit, le donna à ses disciples et dit: « Prenez, mangez, ceci est mon corps qui a été donné pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » Puis, faisant passer la coupe pour la troisième fois (la coupe dite de bénédiction), il leur dit : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang (sic) de l'alliance, qui est versé pour vous. Faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. »

Depuis que le christianisme existe, on scrute cet acte de Jésus, à la fois si solennel et si mystérieux, si grand et d'un sens si profond. Nous ne discutons plus comme nos devanciers. Nous savons que « ceci est » veut dire « ceci signifie, » et que la cène est en quelque sorte la dernière parabole de Jésus *(Weiszœcker)*. Mais Jésus y a mis plus qu'un symbole ; il voyait dans sa mort prochaine le salut de ses disciples, et il voulait, par cette cérémonie, leur en donner la possession actuelle. La parole accompagnée d'un signe devait leur assurer les effets de sa mort. Ce qu'il y a de plus admirable c'est que Jésus ait eu ces pensées, et les ait eues dans un pareil moment.

La cène nous fait connaître aussi comment Jésus considérait

la mort à la rencontre de laquelle il allait. Il a parlé de ses souffrances et de sa mort à trois reprises. A Césarée de Philippe il montre à ses disciples que c'est là la condition et le moyen de son élévation messianique. Plus tard, près de Jéricho, dans son entretien avec les ambitieux fils de Zébédée, sa soumission et ses souffrances personnelles ont à ses yeux une importance plus générale et lui apparaissent comme des actes utiles à l'humanité. Désormais la condition de la gloire messianique se présente à lui sous la forme nouvelle d'une œuvre de salut pour l'humanité. Avec l'idée de rançon que pouvait lui suggérer la fête de Pâques, il devait lui être facile de considérer sa mort comme une mort expiatoire. Enfin le jeudi, en célébrant la Pâque avec ses disciples, il en vient à voir dans sa mort la condition de la nouvelle alliance, le sceau de la paix et de l'adoption.

Ce changement dans les vues de Jésus est un progrès. Il avait considéré les souffrances et la mort comme les conditions de son achèvement personnel, de sa gloire messianique; maintenant il est avant tout préoccupé du bien de ses frères, animé d'un amour ardent pour eux, et voilà pourquoi il veut faire de ses souffrances et de sa mort un sacrifice en faveur de l'humanité, sacrifice analogue à celui de l'agneau pascal, signe de jugement pour les Egyptiens (les adversaires), et de grâce pour les Israélites (les disciples).

Il y avait dans cette conception un retour aux anciennes idées de sacrifices expiatoires, dont les prophètes et Jésus lui-même avaient eu depuis longtemps raison. Mais ce recul s'explique par les circonstances où Jésus se trouvait, par la réalité de la mort qui s'approchait , et qui devait être le martyre d'un témoin de la vérité, ou plutôt du témoin par excellence; il était naturel que toutes les pensées de Jésus revêtissent à ce moment une forme judaïque. Ce qui en fait la valeur, c'est cette volonté arrêtée que Jésus avait de tirer parti de sa mort en faveur de l'humanité. Si l'expression n'est pas tout à fait juste, qu'importe ? des millions d'hommes, à leur tête l'apôtre Paul, y ont trouvé un moyen de croire à la profondeur de leur misère morale, et à l'œuvre rédemptrice de Jésus. Jésus n'avait-

il rien en vue, lorsqu'il donnait à l'humanité dans la cène un gage de salut?

Luc et Paul nous ont conservé les termes, mots qui prouvent que Jésus voulait faire de ce repas un acte central des assemblées de ses disciples. On ne peut douter de l'authenticité de ces paroles. Toutefois ce fut peu à peu seulement et sous l'influence paulinienne qu'on arriva à dégager des repas ordinaires et des agapes la célébration de la cène proprement dite.

Après l'institution de la cène, Luc ajoute encore l'exhortation que Jésus adressa aux disciples sur l'humilité. Seulement Luc y met un ton que Jésus ne pouvait pas avoir. Telle qu'elle est dans Matthieu, cette exhortation termine dignement l'entretien de la Pâque.

Peut-être faut-il placer ici l'institution du baptême, qui, jointe dans Matthieu aux récits de la résurrection, en partage le caractère inauthentique, mais qui, à ce moment suprême où le souvenir de Jean-Baptiste devait être si présent à Jésus, était un complément naturel de la cène.

Quant aux longs discours que rapporte le quatrième évangile à la suite du lavage des pieds, ils ne sont pas plus authentiques que la cérémonie elle-même. Ces chapitres n'ont aucun rapport avec les récits des synoptiques, et on s'aperçoit bien vite qu'ils ont été inspirés par une dogmatique postérieure. Ils ne rentrent pas dans le plan d'une vie de Jésus; c'est aux commentaires du quatrième évangile que nous laissons le soin de les expliquer.

QUATRIÉME PARTIE

LA MORT DU MESSIE

CHAPITRE PREMIER

Arrestation et jugement.

Après le dernier cantique, avant minuit, Jésus se lève et, sortant de la ville, il se dirige du côté de Béthanie. Ce fut problablement alors que Judas le quitta pour aller chercher la

garde du temple qui devait arrêter son maître. Son absence avertit bientôt Jésus que l'heure était proche, et il y prépara ses disciples en leur disant : « Que celui qui a une bourse la prenne, car ce qui me regarde prend fin. » (Luc XXII, 35.) A cela les disciples, Pierre surtout, répondirent par des protestations de courage et de dévouement, mais Jésus, qui connaissait son disciple, lui annonça sa prochaine défaillance. Cette prédiction est très admissible, une fois qu'on l'a dégagée des appendices et des enjolivements de la tradition.

Ce n'est pas au fond de la vallée, mais près du sommet du mont des Oliviers que Jésus s'arrêta avec ses disciples, dans un des nombreux jardins où il pouvait être relativement caché. Là, l'émotion longtemps contenue éclate, et à l'écart avec ses trois disciples favoris, il se mit à prier d'abord avec l'accent de la supplication, puis avec celui de la soumission, jusqu'au moment où il entendit les pas des hommes armés qui venaient le saisir.

Cette scène de Gethsémané, à part quelques traits (dans Matthieu et Marc la troisième prière, dans Luc l'ange et la sueur de sang), est historique et dément de la façon la plus catégorique le récit du quatrième évangile qui, cette nuit-là, fait de Jésus un triomphateur. La cause de l'agonie de Jésus est l'instinct de la conservation, la crainte de la mort, qui, comme il le disait à ses disciples, rend la chair trop faible pour suivre l'esprit. Est-ce là de la lâcheté, comme Celse et Julien l'apostat en font un reproche à Jésus? Les commentateurs cherchent diverses explications pour le justifier; mais l'angoisse, en présence de la mort, est une affaire de tempérament. Ce qui importe, c'est le sacrifice même, qui chez Jésus n'est pas moins complet que chez Socrate. Il est plus difficile d'expliquer le fait de la prière même de Jésus. Il semble reculer devant l'obéissance et retomber dans les idées messianiques tout ordinaires. Oui, mais il revient aussitôt au sentiment du devoir. Chez lui, la scission entre le devoir et le désir ne fait qu'apparaître, elle ne prend pas un corps; et, s'il parle d'abord de la possibilité d'un exaucement, il en conçoit et en accepte aussitôt l'impossibilité.

Judas accompagné, non d'une cohorte romaine, ce qui eût

été impossible et ce qui serait en contradiction avec le reste des événements, mais d'hommes irrégulièrement armés, s'approcha de Jésus et lui donna le baiser convenu. Jésus lui-même ne fit pas d'opposition; l'influence renversante que lui prête le quatrième évangile n'est point historique. Les disciples, après un semblant de résistance, s'enfuirent, bien que personne ne songeât à mettre la main sur eux. Pour plusieurs la fuite ne cessa qu'à leur arrivée en Galilée.

Le prisonnier fut conduit chez Caïphe, non pas chez Anne, comme le prétend le quatrième évangile. Là se trouvaient des membres du conseil, rassemblés à la hâte en nombre suffisant pour délibérer; au milieu d'eux était le souverain sacrificateur. Il était environ trois heures du matin. Il y eut un semblant d'instruction; on entendit des témoins, mais seulement des témoins à charge, et Jésus n'eut point d'avocat (Baal Ribi). A la fin le souverain sacrificateur, voyant que Jésus gardait le silence, l'interrogea et lui demanda au nom de Dieu s'il était le Messie. Jésus répondit : Tu l'as dit! et il ajouta à cette affirmation une prophétie concernant le Fils de l'homme. Il n'en fallait pas davantage pour faire prononcer par le tribunal une sentence de mort. Dès ce moment les membres présents se permirent à l'égard du condamné des traitements ironiques et injurieux. Quant aux soldats et aux gardes, ils se trouvaient en bas dans la cour du palais.

Cependant Pierre, qui avait pénétré dans la cour sans le secours de Jean, quoi qu'en dise le quatrième évangile, fut mis à l'épreuve. Il succomba avant le matin, comme le lui avait prédit Jésus. Il n'eut pas besoin du chant du coq pour se rendre compte de sa lâcheté passagère.

Le matin, vers les six heures, le Sanhédrin, au complet (soixante-douze personnes), s'assembla au local des séances situé près du temple, et Jésus y fut conduit sous escorte. Il ne paraît pas que personne dans la foule présente à la fête se soit sérieusement ému de son sort. Après un jugement entaché de bien des illégalités, mais sur lequel nous n'avons que peu de détails, la première sentence fut ratifiée, et le prisonnier fut envoyé à Pilate. C'est vers les sept heures qu'on l'emmena à

l'ancien palais du grand Hérode, résidence des gouverneurs romains. Jésus comparut devant Pilate dans la cour du bâtiment. On l'accusait de vouloir se faire le roi des Juifs; Jésus reconnaît qu'il l'est en effet, mais il n'ajoute aucune explication. — D'autres accusations furent présentées; cette fois Jésus garda un silence qui paraît avoir imposé à Pilate ; car le peuple, sur ces entrefaites, étant monté au palais pour réclamer selon l'usage la grâce d'un prisonnier quelconque, Pilate saisit cette occasion pour leur offrir Jésus et l'arracher ainsi aux persécutions du sanhédrin. Mais les adversaires de Jésus jettent dans la foule le nom populaire de Barabbas, et c'est Barabbas que le peuple demande au gouverneur, abandonnant à son sort ce Jésus que Pilate appelait ironiquement le roi des Juifs. Il ne restait à Pilate qu'à prononcer le « condemno » après une heure d'audience, vers les huit heures du matin.

Telle fut la scène du jugement devant le tribunal de Pilate; mais de bonne heure on y a ajouté bien des détails, soit pour rejeter la faute de la condamnation sur les Juifs, soit surtout, comme dans le quatrième évangile, pour faire ressortir la royauté de Jésus. Ces détails toutefois sont pour la plupart en contradiction directe avec les récits primitifs, avec le caractère des personnages, en particulier avec le vrai caractère de Jésus.

CHAPITRE II

La mort.

La condamnation fut suivie de la fustigation, exécutée devant le tribunal même par des licteurs armés de verges ou de lanières. On frappait le supplicié non-seulement sur le dos, mais souvent par tout le corps et même sur le visage. Ce fut après cette scène que Jésus, emmené dans le palais, subit les insultes, les outrages et les moqueries des soldats. — Vers les neuf heures, Jésus fut conduit avec deux autres condamnés au lieu du supplice portant sinon la croix entière, du moins la partie transversale. Outre les soldats, il y avait peu de spectateurs; chacun était occupé de la fête, et les intimes de Jésus étaient trop ef-

frayés pour oser se montrer. Aux portes de la ville, les soldats forcèrent un certain Simon de Cyrène à porter la croix de Jésus, non par pitié, mais pour pouvoir aller plus vite.

Le troisième et le quatrième évangiles rapportent plusieurs détails et aussi des paroles que Jésus aurait prononcées dans le trajet du palais à Golgotha, mais si belles que soient en elles-mêmes ces notices, elles ne peuvent passer pour authentiques, pas plus que les développements pittoresques des « Actes de Pilate. »

L'exécution eut lieu à Golgotha, probablement une éminence en forme de crâne, au S.-O. de Jérusalem près de la porte de Jaffa. Jésus eut les mains et les pieds cloués à la croix : il refusa la boisson assoupissante qui lui était offerte. Les évangiles nous rapportent plusieurs paroles de Jésus prononcées sur la croix : quoiqu'inauthentiques, elles n'en sont pas moins des perles de l'esprit chrétien. Il n'y a d'avéré qu'une plainte arrachée par la douleur et le cri du mourant. C'est peu sans doute, mais cela suffit. Dans une situation où tant d'autres condamnés éclataient en blasphèmes et en imprécations, son silence, qui témoignait de sa part l'acceptation soumise de son sort, donne à ces dernières heures un cachet d'incontestable grandeur. Ses plaintes nous montrent qu'il était non un héros, mais un sage, un homme. Il subit cette mort, que depuis longtemps il avait considérée comme faisant partie de son ministère, avec la certitude que c'était la volonté du Père, résolu de répandre son sang pour l'œuvre de la réconciliation, et dans l'espérance qu'en donnant son corps et non son âme, il monterait au ciel et arriverait ainsi à la possession définitive de sa dignité messianique.

En présence de ce supplice, on se demande s'il faut renoncer à croire que rien ne se fait sans la volonté de Dieu, ou admettre que la justice divine châtiait ainsi ce qu'il y avait de faible et d'imparfait dans la personne et l'œuvre de Jésus. On peut hésiter ; mais non ! notre foi s'élève plus haut ; nous croyons que Dieu l'a livré à la mort pour rendre accomplis l'esprit et le caractère du héros de notre foi, et pour unir éternellement l'humanité à sa personne par la repentance et l'amour.

Malgré les divergences qu'on remarque dans les récits évan-

géliques, ils sont d'accord à l'égard de la brièveté relative des souffrances de Jésus et de la promptitude de sa mort ; cela s'explique par les tourments physiques et moraux qui avaient précédé le supplice. Des prodiges que les évangiles racontent, et qui auraient eu lieu à la mort de Jésus, les ténèbres, le voile déchiré, la profession de foi du centurion, les pleurs des Juifs, et la résurrection d'un grand nombre de personnes, décédées depuis longtemps, nous n'en admettons aucun comme authentique. Ils sont tous le produit de l'imagination chrétienne, et portent le cachet des préoccupations dogmatiques. D'ailleurs les autres livres du Nouveau Testament, surtout l'épître aux Hébreux, qui auraient dû les citer, n'y font pas la moindre allusion. Même la fin de Judas nous est racontée de plusieurs manières différentes, et les récits vont s'exagérant de plus en plus dans les Actes de Pilate et dans les apocryphes.

Il n'y a aucun doute que le jour de la mort de Jésus fut un vendredi ; mais on n'est pas d'accord sur le quantième du mois juif. Il y a contradiction entre les synoptiques et le quatrième évangile. Toutefois, deux choses nous permettent de juger en dernier ressort entre ces opinions contraires, et nous dispensent de faire d'infructueux essais de conciliation. On sait que Jésus a mangé la Pâque avec ses disciples. Or cette célébration, dont le quatrième évangile ne dit pas un seul mot, ne pouvait avoir lieu que le 14 nisan au soir. En outre le quatrième évangile, dans un intérêt purement dogmatique, veut absolument que Jésus soit mort au moment où l'on immolait l'agneau pascal. Cela seul montre que nous n'avons pas dans les récits du quatrième évangile des données historiques proprement dites.

Quant à l'année, les Pères de l'église, dont on a vanté les connaissances précises sur ce point, en étaient réduits à des supputations et des calculs hypothétiques ; mais en tenant compte des renseignements fournis par les évangiles et les auteurs profanes, on arrive à fixer, pour la mort de Jésus, l'année 35, année où Pilate et Caïphe étaient tous deux encore en charge, et qui répond aux conditions imposées par l'ensemble des récits.

Ainsi l'activité de Jésus ne dura qu'une seule année, et non pas trois ou quatre ans comme on prétend le prouver en se fondant sur le quatrième évangile. Les synoptiques ne sont nullement favorables à cette dernière hypothèse. Selon eux, Jésus n'a été qu'une seule fois à Jérusalem, et l'ancienne église tout entière, dont le témoignage est d'un grand poids dans cette affaire, ne parle jamais non plus que d'une seule année du ministère de Jésus, l'année agréable du Seigneur, selon l'expression des Pères.

D'après les astronomes, il est vrai, c'est en 34 et non en 35, que le 15 nisan tomba sur un vendredi. En 35, il serait tombé sur un mercredi. Mais, de l'aveu des astronomes eux-mêmes, ces calculs ne sont que d'une exactitude relative parce que dans ces temps-là il régnait chez les juifs un certain arbitraire dans la fixation du jour de la nouvelle lune.

Pour ce qui concerne la chronologie de la fête pendant laquelle Jésus mourut, nous résumons ce qui a été dit de la manière suivante (cette année-là, le mois de nisan correspondant à notre mois d'avril, nous nous servirons pour plus de clarté du nom que le mois a chez les modernes) :

Vendredi, 15 avril, jour de la mort de Jésus. Le 14 avril, institution de la cène. Mercredi, 13 avril, résolutiou des pharisiens d'en finir avec Jésus, et repas de Béthanie. Mardi, 12 avril, discours de Jésus contre les scribes et les pharisiens, et prédiction de la ruine du temple. Lundi, 11 avril, attaque sérieuse des pharisiens et réponse de Jésus. Dimanche, 10 avril, premiers piéges des pharisiens et des sadducéens. Samedi, 9 avril, jour du sabbath. Le vendredi, 8 avril, aurait donc été le jour de l'entrée triomphale à Jérusalem; Jésus aurait passé la journée du 7 à Jéricho pour se reposer; et comme son voyage de Galilée en Judée par la vallée du Jourdain avait duré quatre jours. son départ pour Jérusalem dut avoir lieu le dimanche 3 avril 35.

CHAPITRE III

La tombe et la résurrection.

Les crucifiés après leur mort restaient ordinairement pendus au bois; mais par égard pour les Juifs les Romains permettaient, on le croit du moins, la sépulture des crucifiés. Ce fut un ami courageux de Jésus, qui, gardant pour son infortuné maître l'affection qu'il avait eue pour lui pendant sa vie, donna une preuve éclatante de son dévouement en allant demander à Pilate le corps de Jésus. Nous suivons ici le récit tout simple de Matthieu. Le quatrième évangile arrange l'histoire et y introduit des éléments étrangers pour produire trois miracles, dont les synoptiques ne font pas la moindre mention : D'abord le sang et l'eau que le coup de lance fait sortir de Jésus, phénomène physiologiquement impossible; puis la réalisation des paroles de Moïse touchant l'agneau pascal, dont les os ne doivent point être brisés; enfin l'accomplissement de la prophétie de Zacharie : « Ils verront celui qu'il ont percé. »

Joseph d'Arimathée, aidé de quelques serviteurs ou des soldats présents, descendit le corps de Jésus et, avec le secours des femmes galiléennes qui s'étaient tenues à quelque distance du crucifié, il le déposa dans un sépulcre, après l'avoir lavé et entouré de bandes de toile selon la coutume. Il est peu probable qu'ils l'aient embaumé. On trouve dans un des passages ajoutés au Matthieu primitif un détail concernant la garde, que les juifs auraient fait placer devant le sépulcre. Mais cette donnée a été imaginée après coup et doit son origine aux intérêts polémiques des chrétiens dans leurs discussions avec les juifs. Le fait même de l'ensevelissement de Jésus, contesté par quelques commentateurs, ne peut être renversé par la critique.

Nous abordons maintenant le sujet de la résurrection. En présence des contradictions multiples des évangiles, on est heureux de pouvoir recourir aux écrits de Paul, qui dans ses épîtres, surtout au chapitre XV de la première aux Corinthiens,

nous donne les détails les plus authentiques qu'on possède sur la résurrection. Il nous raconte de bonne foi ce que lui ont raconté des personnes de bonne foi.

D'après la relation de Paul, il paraît assuré que toutes les révélations de Jésus ressuscité eurent lieu en Galilée, fait que confirment Matthieu et Marc. D'ailleurs on se rappelle que les disciples s'étaient enfuis de Jérusalem. Il n'est pas probable, qu'ils se fussent rendus nulle part ailleurs que dans leur pays. Ce ne fut que plus tard, sous l'influence de divers motifs, pour sauver l'honneur des apôtres compromis par leur fuite, ou parce que Jérusalem était devenu le point central de l'église, qu'on chercha à y transposer les apparitions du ressuscité. Ces apparitions commencèrent très tôt après la mort de Jésus et ne se répétèrent que peu de temps. Celle que Paul eut sur le chemin de Damas n'eut lieu que plus tard, l'année d'après, probablement.

Paul appelle ces apparitions du nom de visions. Il n'a fait mention d'aucune parole prononcée par Jésus dans ces circonstances-là, bien qu'il ait eu souvent l'occasion de citer les mots que le livre des Actes met dans la bouche de Jésus lors de la vision sur le chemin de Damas. Les évangiles au contraire s'efforcent de donner la teinte la plus réaliste aux apparitions de Jésus, au moyen de détails bien matériels.

Des cinq visions mentionnées par Paul, il n'y en a que deux ou trois qui soient rapportées aussi par les évangiles. On se demande si Paul n'a pas su l'apparition de Jésus à Madeleine, ou s'il n'a pas voulu en parler; on pourrait hésiter si cette apparition ainsi que celle de Clopas étaient authentiques; mais les récits qui s'y rapportent ne le sont pas; on voit trop bien qu'ils ont dû leur origine à la tendance prononcée qu'on avait dans les premiers temps de l'église, à tirer de faits purement spirituels des conséquences palpables.

Quant au fait que le tombeau de Jésus aurait été trouvé vide, Paul n'en dit pas un seul mot, et comme les disciples n'étaient pas à Jérusalem, que l'attouchement des morts, l'abord des tombes étaient considérés comme des souillures, et que les juifs n'apprirent que plus tard ces bruits de résurrection,

on est forcé d'admettre que cette assertion des évangiles est une création arbitraire de la légende. Ce qu'il y a d'historique, ce sont donc les apparitions, considérées alors comme des effets de la résurrection et qui donnèrent naissance à beaucoup de traits imaginaires et fantastiques. En outre il est certain que la première apparition eut lieu vers le soir du sabbath, au temps où Pierre fuyait du côté de la Galilée, ou le matin du dimanche, que l'église dès lors transforma pour cela en jour du Seigneur.

Les légendes auxquelles a donné lieu la résurrection, et qu'on trouve soit dans les évangiles canoniques, soit dans l'évangile des Hébreux et dans les *Actes de Pilate*, s'amplifient d'un livre à l'autre et deviennent de plus en plus matérielles à mesure qu'elles s'éloignent des événements, comme nous l'avons déjà remarqué pour plusieurs autres détails.

Pour expliquer les faits on a eu recours à diverses hypothèses. Nous laissons de côté celle qui voit dans la résurrection une supercherie des disciples et celle qui transforme la mort de Jésus en une léthargie, dont la fraîcheur du tombeau et les aromates l'auraient réveillé. Ces hypothèses sont insoutenables. Quant à celle qui a le plus de vogue aujourd'hui, et d'après laquelle les apparitions du ressuscité ne seraient que des visions subjectives des disciples, de pures hallucinations, nous reconnaissons qu'elle a quelque chose d'assez plausible; elle semble tenir compte des faits, trouver un ferme appui dans de nombreux cas analogues tirés de l'histoire sainte et de l'histoire profane; elle nous dispense de la tâche difficile de croire à la résurrection traditionnelle; elle se légitime elle-même par l'effet puissant que devait produire sur les disciples le souvenir imposant de leur maître et par les impressions encore vives qu'ils avaient reçues de sa personne. D'un autre côté les objections élevées contre cette hypothèse au nom de la morale et du christianisme lui-même n'ont pas une valeur bien considérable. Cependant nous ne l'adoptons pas et cela pour plusieurs raisons: D'abord en admettant l'agitation des esprits que supposent les visions, on ne comprend plus le caractère si mesuré, si calme de la conduite

des apôtres. En outre il n'y a pas de rapport entre ces apparitions du Christ immédiatement après sa résurrection et les visions dont il est parlé ailleurs dans le Nouveau Testament; Paul les met évidemment sur une autre ligne. Troisièmement, le caractère même si simple, si sérieux, si froid de ces manifestations est inconciliable avec le caractère ordinaire des visions. En quatrième lieu le nombre restreint et la prompte interruption des apparitions ne s'explique pas avec l'hypothèse que nous combattons maintenant. Un état visionnaire, ordinairement, se prolonge et n'arrive que peu à peu à se calmer. Enfin le temps des apparitions est suivi bientôt d'un immense déployement d'activité, sans qu'aucune influence intermédiaire vienne expliquer ce revirement; de telle sorte que le zèle des disciples doit se rattacher d'une manière directe à ces apparitions, ce qui serait parfaitement inexplicable dans le cas où les disciples auraient été les victimes de pures hallucinations.

Il ne reste à la critique qu'à confesser son impuissance et à constater le fait historique que les disciples croyaient fermement que Jésus était ressuscité.

La foi chrétienne peut aller plus loin que la science. Elle franchit les limites de la nature et demeure convaincue que c'est Jésus, non son corps sorti de la tombe, mais le Jésus glorifié, qui s'est révélé aux siens dans ses apparitions. Dès qu'on ne peut y voir des hallucinations, il n'y a que Dieu et le Christ glorifié qui aient pu les accorder aux disciples, d'abord pour donner au souvenir qu'ils avaient de sa personne, de ses discours, de sa vie, un appui sans lequel tous ces trésors seraient tombés dans l'oubli, puis, pour ouvrir aux enfants de Dieu sur la terre les perspectives d'un avenir et d'une patrie célestes.

L'ascension prise dans un sens général, c'est-à-dire comme l'expression du passage de Jésus de la vie terrestre à la vie céleste, n'a rien d'inadmissible. Mais la description matérielle qu'en donnent les évangiles, surtout Luc, ne saurait être considérée comme authentique. Ces récits portent la marque d'une époque plus récente; ils se contredisent de bien des manières; toutefois, la contradiction insoluble entre l'ascension de Galilée et celle du mont des Oliviers suffit pour nous faire renon-

cer à des récits aussi fantastiques, qui d'ailleurs ne nous apprennent absolument rien sur l'entrée et le séjour de Jésus dans le monde invisible.

CHAPITRE IV

Le nom du Messie dans l'histoire.

L'homme qui a été crucifié sous Ponce-Pilate se trouve être, après soixante générations, le plus grand nom et la plus grande puissance qu'il y ait dans l'humanité. Il a donné à la créature humaine une idée et une forme plus élevées de son existence ; il a comblé l'abîme que l'esprit judaïque creusait entre Dieu et l'homme. Mais si les premiers disciples ont saisi ce christianisme par le cœur, d'un autre côté, leur intelligence, formée dans les écoles de l'antiquité, a fait du Christ un être analogue, sinon aux dieux de la mythologie païenne, du moins aux êtres intermédiaires de la philosophie alexandrine.

Cette conception des apôtres et de Paul lui-même, l'idée d'un Dieu-homme et d'un homme-Dieu, combattue dans tous les siècles, s'est maintenue même au travers de la réforme jusqu'à nos jours; mais il faut décidément chercher désormais une formule différente qui, sans porter atteinte aux faits, tienne mieux compte de la pensée moderne.

Avec une entière humilité, Jésus n'en savait pas moins que, pour la connaissance de Dieu, il était plus que Moïse et les prophètes. Il ne s'arrogeait pas le privilége d'être égal à Dieu, mais il savait qu'il était le messager, le fils favori du Père, que Dieu prenait plaisir en lui, comme lui prenait plaisir dans le Père.

Les traits essentiels de son enseignement religieux confirment ce qu'il disait de lui-même: Dieu est un Père, la créature humaine est l'objet de sa sollicitude; chaque vie d'homme est à ses yeux d'une valeur éternelle ; le vrai culte consiste dans la pureté du cœur ; l'amour fraternel n'a pas de bornes ; la vie matérielle n'est pas nécessairement la contre-partie de la piété, mais doit être un reflet de la vie divine ; la famille est un sanc-

tuaire ; l'état est une institution légitime ; la culture de la sagesse et des arts, une louange à Dieu. Voilà la religion de Jésus, et cette religion, les extrêmes l'avouent, ne saurait être dépassée.

Mais il faut reconnaître aussi que l'action de Jésus ne s'est pas étendue au delà des limites de la religion ; et même, dans ce domaine, son enseignement porte encore les traces du judaïsme : ainsi nous y trouvons la croyance aux anges, aux diables, l'idée d'un retour, d'un jugement sur la terre, l'idée de la résurrection, d'une inspiration verbale de l'Ancien Testament. On a expliqué cela par la théorie de « l'accommodation, » mais si cette théorie est admissible pour la forme de l'enseignement, appliquée au fond même des idées, elle porte atteinte au caractère moral de Jésus.

Schleiermacher a imaginé une autre théorie : il dit que Jésus se développant dans un certain milieu, l'a dépassé sans doute pour tout ce qui est essentiel, mais a conservé un ensemble d'idées courantes, qui, étant en dehors ou au dessous de son rayon visuel, ne méritaient pas d'être l'objet de son examen.

Cette distinction ingénieuse n'est cependant pas plus soutenable que la théorie de l'accommodation. Il vaut mieux s'en tenir aux faits. Sans doute Jésus a fourni lui-même les principes qui devaient faire tomber les idées juives touchant le Messie ; il a mis en relief le vrai sens, le sens moral de la loi ; il a considéré la lutte, contre le diable, surtout comme une lutte contre le péché ; il a représenté sa mort sanglante comme le symbole du « fils de l'homme qui se voue sans réserve au bien de l'humanité. »

A cet égard nous reconnaissons que Jésus était « sans erreur ; » mais il faut bien avouer aussi que chez lui le savoir avait des bornes, comme tout savoir humain. Cela prouve une fois de plus à quel point il était réellement homme, et rend plus admirable la richesse inépuisable dont il est devenu la source pour l'humanité.

Pour ce qui concerne sa communion avec Dieu et son caractère moral, nous dirons d'abord que sa communion avec Dieu a subi des variations, qu'elle a toujours été accompagnée du

sentiment de l'inégalité, mais qu'elle n'a jamais rien eu d'exalté, ni n'a jamais été interrompue; enfin que les moments les plus critiques aboutissent à des victoires.

La parfaite sainteté de Jésus ne peut pas être rigoureusement démontrée. Les données authentiques des évangiles nous montrent en lui un homme qui accomplissait en tout temps la volonté de Dieu, mais non sans de grands efforts, chez lequel il y eut parfois comme des excès de zèle et de force, excès toutefois qui ne diminuaient pas l'éclat de sa moralité.

Les attributs de toute-science et de toute-puissance que lui a conférés l'église en vertu de certains traits racontés dans les évangiles, sont contredits par de nombreux indices ; tout ce qui en reste après examen, ce sont ses vues élevées, ses pressentiments, son coup d'œil exercé et pénétrant, son ascendant personnel, l'influence étonnante qu'il exerçait sur les personnes de son entourage et sur des malades. Pour lui, il eut toujours le sentiment de ce qu'il était, ainsi que des bornes imposées à son savoir et à son pouvoir.

La personne du Christ, si grande et si unique, se rattache néanmoins dans le passé à tout le développement d'Israël ; il y avait autour de lui, de son temps, un nombre plus ou moins grand de caractères intègres qui marchaient dans les voies divines. Toutefois il reste unique ; il est non-seulement une manifestation de Dieu, mais la révélation par excellence. Le christianisme est la couronne de la création. Jésus est l'élu de Dieu. La tâche de toutes les générations humaines est de l'imiter, de reproduire son existence, de faire passer ses idées dans toutes les sphères de la vie. Jésus est le porte-enseigne du progrès ; il doit triompher de tout ce qui est bas et ténébreux.

E. Jaccard.

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Le fragment qui suit est emprunté à un cours de droit naturel ou de philosophie du droit, professé à l'académie de Lausanne.

I

Tout le domaine des sciences morales est dominé par un grand problème qui se présente sous les formes les plus diverses, celui de la liberté et de la fatalité, du libre arbitre et de la prédestination. L'homme est-il la cause responsable de ses actes, ou l'instrument passif, l'esclave d'une force supérieure et plus générale à laquelle il ne peut résister?

La question est double. A ceux qui admettent la liberté on peut demander :

1° Ce qu'ils entendent par la liberté ;

2° Sur quels arguments ils s'appuient pour affirmer l'existence de cette liberté.

Je n'examinerai ici que le premier de ces deux points. L'autre trouvera sa place dans le chapitre relatif à la méthode scientifique [1].

Qu'est-ce donc que la liberté ?

Nous trouvons, chez tous les esprits ou peu s'en faut, deux sentiments opposés. On croit généralement que l'homme est libre, qu'il est l'auteur responsable de ses actes, et cependant on convient qu'il est fort loin de faire tout ce qu'il veut. Non-

[1] Nous espérons pouvoir publier, dans une de nos prochaines livraisons, un second travail du même auteur, destiné à compléter celui-ci, et intitulé : *Le chemin de la vérité*, ou *La méthode de la science et la méthode de la foi.*

seulement l'homme se trouve souvent en face de forces extérieures, supérieures à la sienne, et auxquelles il doit céder; mais encore il n'est pas, bien s'en faut, toujours maître de lui-même. Il subit l'influence de sollicitations intérieures, auxquelles il ne peut pas toujours résister, qui souvent déterminent sa conduite malgré lui, et qu'il ne peut pas supprimer, lors même qu'il réussit à les maîtriser. Que devient la liberté en face de ces faits?

Les deux croyances sont fondées. C'est dire que, inconciliables à première vue, elles ne le sont pourtant pas au fond. Nous ferons disparaître la contradiction apparente en disant l'homme est libre, sans doute; mais sa liberté n'est que limitée, relative. Il est libre dans un certain sens, dans une certaine mesure, mais pas au delà. Ce n'est donc pas en l'homme qu'il faut chercher le type de la liberté absolue.

Un être libre possède en lui-même la cause de ses actes. Un être soumis à la nécessité dépend d'une force générale et supérieure. Affirmer la nécessité, c'est renvoyer la cause d'une force à une autre. Or, comme, de renvoi en renvoi, on doit arriver à une cause finale, la nécessité suppose la liberté, tandis que la liberté n'implique pas la nécessité.

La liberté n'est complète que si l'être est lui-même, non-seulement la cause, mais la cause exclusive de ses œuvres, que s'il ne rencontre pas d'obstacles extérieurs qui entravent et par conséquent modifient son action. Dans la conception généralement admise, il ne pourra donc y avoir de libre que Dieu, c'est-à-dire que cette cause suprême et universelle de tout, dont on ne démontrera peut-être jamais l'existence, mais que l'homme doit admettre pour satisfaire à l'impérieux besoin d'unité de son esprit. Dieu est la cause au delà de laquelle on ne peut pas remonter. Il est par conséquent l'être essentiellement et absolument libre. La liberté de l'homme, au contraire, est incomplète ; en particulier, à moins de nous mettre en contradiction avec nous-mêmes, nous ne pouvons pas admettre que la liberté de l'homme puisse faire opposition à celle de Dieu, ni la restreindre. Nous ne nous en ferons une idée juste que que lorsque nous en aurons trouvé une définition compatible

avec la liberté absolue, en d'autres termes, avec la toute-puissance de Dieu. C'est cette définition que nous voulons essayer.

II

L'homme est animé par certaines forces, qui constituent l'essence de son être, et qu'on appelle, suivant la manière dont elles se présentent, désirs, besoins, penchants, instincts, aspirations, appétits, sentiments, passions, volontés, et que nous désignerons sous le nom générique de *mobiles*. La langue usuelle appelle *cœur* la source ou le siége de ces mobiles; nous conservons ce terme consacré par l'usage, sans examiner s'il est bien choisi.

J'essaierai de faire comprendre ce que sont ces mobiles en les ramenant aux idées primitives et irréductibles de jouissance et de souffrance ; je m'attacherai surtout à la notion de souffrance, plus concrète, plus saisissable. On peut dire en effet que la jouissance n'est que la cessation de la souffrance. Cette conception, que nous trouvons déjà chez Socrate, est assez répandue. Il ne sera pas inutile de la préciser en la complétant. L'enfant, quand il ne souffre pas, sourit dès que la conscience s'éveille en lui. Il ne connaît pourtant encore, ni nos plaisirs, ni nos ambitions, ni nos affections, rien de ce qui fait, comme on dit, la consolation de la vie. Il faut donc admettre que l'existence en elle-même est une jouissance, mais une jouissance parsemée de souffrances comme une page blanche de taches noires. La souffrance peut se rencontrer dans une proportion telle qu'elle fasse oublier ou même disparaître le fond naturellement heureux de la vie. Elle résulte d'un conflit entre nos désirs et la réalité ; ce conflit doit être supprimé ; la tache alors est effacée, et le fond primitif est remis en évidence.

Il est dans la nature de l'homme d'être, non pas irrésistiblement, mais inévitablement, attiré par la jouissance, repoussé par la souffrance. Il faut voir dans ce fait le moteur essentiel de son activité ; aussi est-on fortement tenté de définir les

mobiles des souffrances, qui tendent à se détruire elles-mêmes pour faire place à la jouissance.

Ces mobiles, d'où nous viennent-ils ; est-ce nous qui nous les donnons à nous-mêmes ? A cette question chacun répondra négativement. Nous apportons les mobiles au monde en naissant ; l'influence que notre volonté peut exercer sur eux est, sinon tout à fait nulle, au moins très restreinte. Nous ne pouvons donc pas chercher en nous-même la raison d'être de leur existence et de leur nature. Si nous voulons leur assigner une cause, force nous est de recourir à cette cause suprême et universelle de tout, dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, nos mobiles nous sont donnés de Dieu ; il ne dépend pas de nous d'en créer de nouveaux, ni de nous soustraire absolument à ceux qui existent. Notre liberté se borne à pouvoir les diriger, les modifier, les arrêter les uns par les autres.

Si nos mobiles viennent de Dieu, il faut en dire autant du bien, qui est leur but, leur élément essentiel. Le bien, c'est ce que Dieu veut ; c'est en particulier ce qu'il veut que nous fassions et ce à quoi il nous pousse en nous animant de tels mobiles plutôt que de tels autres.

Mais il faut faire ici une distinction très importante. L'homme, nous le verrons, est condamné, dans le temps présent au moins, à ignorer le fond des choses, à ne connaître que les apparences. Nous ne pouvons constater que des effets ; quant aux causes, nous sommes forcés de nous contenter de croyances, de pressentiments.

Malheureusement, cette vérité est inconnue de presque tout le monde, oubliée de ceux qui la savent ; et le langage usuel n'en peut pas tenir compte. Il y aurait une excessive pédanterie à dire : cette fleur paraît rouge, ce fruit paraît succulent, pour : est rouge, est succulent. Cette négligence, qui s'impose à la langue vulgaire, ne doit pas être tolérée dans la science. Si quelqu'un dit qu'une chose est ou n'est pas bonne, cela signifie qu'elle paraît ou ne paraît pas bonne à l'auteur du jugement. Il est de la plus haute importance de distinguer entre et le vrai bien et le bien apparent, qui se rapprochent sans doute plus ou moins, mais qui ne doivent jamais être con-

fondus. Le vrai bien est le secret de Dieu, secret que nous ne devons jamais nous vanter d'avoir complétement découvert. Ce que l'homme appelle bien, c'est le bien apparent, qui n'est pas nécessairement le vrai bien. Or, le bien et le mal, ce que l'homme doit rechercher et ce qu'il doit éviter, se révèlent à nous sous la forme de la jouissance et de la souffrance. Ces deux sentiments sont peut-être autre chose que le bien et le mal en eux-mêmes, mais on ne peut nier qu'ils ne soient la condition indispensable et le point de départ de l'idée que l'homme s'en fait. C'est sur la distinction entre la jouissance et la souffrance que repose tout le développement de la conscience morale, dans l'individu et dans l'humanité.

On nous demandera maintenant comment il se fait que le bien apparent ne soit pas en même temps le vrai bien, puisque les mobiles de l'homme lui sont donnés de Dieu. Pour répondre à cette question, il faut expliquer le rôle de la raison et celui de la conscience, en revenant au cœur.

III

Faisons d'abord une distinction, graduelle et relative comme toutes les distinctions, qui a longtemps échappé aux philosophes et qui trouve dans les mobiles, non pas son unique, mais sa plus importante application. C'est souvent à son insu que l'homme subit l'influence de ces mobiles et se laisse entraîner par eux. L'animal et l'enfant restent toujours dans cet état ; l'homme n'en sort jamais qu'à la suite d'un long développement, et pour une petite partie de son être seulement. Il y a donc une grave erreur à ne tenir compte que des mobiles conscients ; on en laisse de côté le plus grand nombre de beaucoup.

La conscience est la condition nécessaire de la liberté. On ne peut résister à ce dont on n'a aucune notion. L'élection dont il a été question plus haut ne peut s'opérer qu'entre les mobiles dont on soupçonne au moins l'existence, les autres s'y soustraient naturellement. Il ne faut pas croire toutefois que les

mobiles inconscients restent sans influence; ils sont bien au contraire d'autant plus puissants, plus dangereux, qu'on ne peut leur résister. Les ennemis invisibles sont les pires de tous. Aussi est-il très important de donner à la conscience tout le développement dont elle est susceptible. Cela dit, nous devons, sans oublier leur existence, faire pour le moment abstraction des mobiles inconscients sur lesquels nous ne pouvons rien. Nous voici donc en face des mobiles conscients, que nous appellerons sentiments, parce que nous les sentons. Le nombre des mobiles est déjà considérablement restreint par cette distinction des conscients et des inconscients. Il est pourtant encore assez grand pour que des conflits aient lieu fréquemment.

La contradiction sans doute a son siége, moins dans les mobiles, dans les besoins, que dans la manière de les satisfaire. L'homme en effet n'est pas un être absolument indépendant, isolé du monde. Il ne peut vivre sans entretenir avec le reste de la création des relations incessantes, relations de domination et de dépendance tout à la fois. C'est en obéissant à la nature des choses qu'il la fait servir à ses desseins. Voilà donc un nouveau facteur moral qui paraît à l'horizon. Les actions de l'homme ne sont pas déterminées exclusivement par les mobiles. Ceux-ci resteront sans doute toujours seuls à donner l'impulsion; mais la direction viendra en partie des circonstances. La conscience doit jouer aussi son rôle dans ce nouveau domaine; on ne peut tenir compte que des circonstances dont on a connaissance. Pour guider notre marche, la conscience doit donc être en possession de deux éléments, des sentiments qui viennent du cœur, et des sensations qui lui révèlent le monde extérieur. Les sentiments indiquent les buts à poursuivre; les sensations montrent si et comment ces buts peuvent être atteints. Or, il arrivera souvent que deux sentiments seront exclusifs l'un de l'autre, que la satisfaction du premier impliquera la non-satisfaction du second. Celui qui n'a qu'un écu dans sa poche ne peut pas tout à la fois le dépenser et le garder, l'employer à une orgie et l'affecter à une aumône. La nature de nos mobiles, ou plus exactement peut-être les con-

ditions de leur satisfaction, nous obligent donc à l'abnégation. C'est pour cela que nous devons choisir entre nos besoins, renoncer à la satisfaction des inférieurs pour assurer celle des supérieurs. Il faut donc nous désintéresser à certains égards, et ce désintéressement joue un rôle essentiel dans la morale. Sans lui, en effet, la liberté n'aurait plus d'occasion de s'appliquer; nous nous abandonnerions aux impulsions de tous nos mobiles, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour leur résister.

Constatons seulement ici que le désintéressement, sans lequel on ne saurait atteindre ni le beau, ni le vrai, ni le juste, ne peut être que relatif; l'homme n'agit jamais sans mobile. La doctrine qui prêche le désintéressement absolu est à mes yeux fausse et pernicieuse; elle fait son apparition dans les sociétés frappées de stérilité, et qui essaient de dissimuler leur incapacité d'inventer, par des copies exagérées de ce que des époques plus fécondes ont conçu avant elles. Mais l'absolu se détruit partout lui-même. Le mieux est l'ennemi du bien. Si le désintéressement relatif est l'essence de la morale, le désintéressement absolu en est la mort. Je n'expliquerai du reste ici ni les conséquences déplorables du système que je rejette, ni les raisons qui font que cette théorie est tellement préconisée, malgré ses inconvénients, ou peut-être à cause de ses inconvénients.

IV

Revenons à notre élection. Nous examinerons d'abord le procédé à l'aide duquel nous l'opérerons, ensuite le résultat auquel ce procédé nous conduira.

Nous avons affaire à des sentiments et à des sensations. Ces dernières nous font connaître les conditions mises par les circonstances à la satisfaction des premiers; elles nous renseignent sur ce que nous devons faire pour sauvegarder nos intérêts, en un mot sur nos devoirs. Le devoir se présente à nous sous la forme d'une ligne de conduite (active ou passive) qui nous est prescrite, et dont l'observation exige, non pas nécessaire-

ment mais ordinairement, une certaine souffrance, latente ou aiguë. C'est cet élément ordinaire de souffrance qui constitue le travail et qui le distingue du jeu. Le jeu est une activité destinée à procurer une satisfaction immédiate. Le travail doit procurer une satisfaction finale; mais immédiatement il produit d'ordinaire une peine.

Je dis d'ordinaire, et non pas nécessairement. Un porteur de lettres qui commence son métier par un beau jour d'automne le trouvera très agréable, le préférera peut-être à toute espèce de jeu. Vienne la pluie ou la neige, ses courses ne lui seront rien moins qu'agréables; il faudra cependant les continuer, et c'est pour cela qu'elles sont un travail. Voyez au contraire ce laquais, dont la fonction consiste, en grande partie au moins, à parader sur un siége ou dans une antichambre. Son travail présente ce caractère particulier et tout à fait exceptionnel qu'il consiste, non pas dans une action, mais dans une inaction. Cette inaction est peut-être très agréable au commencement, mais il faut la subir, même lorsqu'on ne s'en soucie pas; et c'est pour cela qu'elle constitue un travail. L'idée de peine est donc plus importante que celle d'activité pour la définition du travail.

Ainsi, la satisfaction des besoins implique une certaine somme de souffrance; et cependant elle n'est pas autre chose que la suppression d'une souffrance. On peut dire que toutes les données du sens sont destinées à nous révéler les souffrances que nous devons accepter et celles que nous pouvons éviter. Pour chaque mobile il faut chercher ce que la satisfaction vaut et ce qu'elle coûte; il faut faire entrer en ligne de compte, entre autres, les mobiles contraires auxquels il y a lieu d'imposer silence. Ainsi, pour se procurer la plus grande somme possible de satisfaction, il faut faire un calcul assez compliqué, qui est l'œuvre de la raison ou, comme dit le langage vulgaire, de la tête, par opposition au cœur. La raison se borne à comparer, à balancer, à résumer les arguments pour et contre fournis par le sens intime ou externe; mais elle-même n'en apporte point. Elle n'affirme, ne suggère rien, et c'est une négligence de la parole ou de la pensée que de dire le contraire. Cette définition

à laquelle nous a conduits l'étude des diverses fonctions de l'esprit, se justifie encore par l'étymologie ; le mot latin *ratio*, dont nous avons fait le français ration, signifie un compte ; l'expression *rationem habere* se traduit par : tenir compte. Le rôle de la raison est de nous modérer, de nous rationner, mais non pas de nous émouvoir. Se faire une raison, c'est peser le pour et le contre, tenir compte des différentes considérations et se décider après un examen de l'ensemble ; c'est résister à une impulsion en lui en opposant d'autres. La raison a pour antipode la passion, qui est un sentiment immodéré, subi par celui qui l'éprouve et non pas voulu et modéré par lui. L'homme raisonnable est actif ; il réagit contre ses mobiles et les dirige à son gré. L'homme passionné est passif, esclave ; il se laisse aller. Ce laisser aller s'appelle la licence, c'est le contraire de la liberté, qui a pour condition la possession de soi-même.

L'homme vraiment libre, celui qui, dans la poursuite de ses buts rencontre le moins d'obstacles extérieurs ou intérieurs, est donc celui qui suit le sentier du devoir : pour qu'il puisse le faire, diverses conditions sont nécessaires. Il faut d'abord connaître ce sentier, le découvrir au milieu des fouillis des sentiments et des sensations. C'est là l'œuvre de la raison, ainsi que de la conscience, sans laquelle il n'y aurait pas de raison. Comme nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons comparer, régler, faire entrer dans nos calculs que ce dont nous avons conscience.

Mais il ne suffit pas de connaître le chemin du devoir. Il faut encore avoir la force de résister aux mille sollicitations qui travaillent à nous en détourner, de surmonter les obstacles que nous y rencontrons. Cette force, c'est la vertu. La distinction de ces deux éléments nécessaires à l'accomplissement du devoir, la science et la vertu, nous permet de porter un jugement sur la question de savoir si la morale peut s'enseigner. Nous donnerons une réponse affirmative pour l'élément scientifique, négative quant au facteur pratique. Cette dernière restriction n'infirme en rien l'importance de l'enseignement de la science morale, lequel, s'il n'est pas suffisant, n'en reste pas moins

nécessaire. Ce serait donc une négligence impardonnable que de l'omettre.

N'oublions pas d'ailleurs que la force se trouve en germe chez tous les hommes, inégalement développée, il est vrai. Son insuffisance provient souvent d'obstacles que sa croissance a rencontrés, et dont l'ignorance est souvent le plus grave. La communication de la science présente l'avantage indirect d'être le meilleur moyen de favoriser l'augmentation de la force. *Doctrina vim promovet insitam.*

V

Nous connaissons les moyens à employer pour subordonner les mobiles les uns aux autres. Voyons maintenant l'usage que nous en ferons.

Au point de départ de son développement, l'homme se présente à nous comme un être mû par la souffrance et la jouissance d'une manière tout à fait individuelle et instantanée. Sans doute, il y a une solidarité dans la douleur. La peine de plusieurs personnes n'a très souvent qu'une seule et même cause; la souffrance de l'un peut avoir pour effet celle de l'autre; le caractère individuel du sentiment toutefois n'est entamé ni par la commune origine ni par la contagion. Une personne, en voyant souffrir une autre, souffre par sympathie; mais la première ne souffrirait pas, si la douleur de l'autre ne se manifestait pas. Les deux peines peuvent différer beaucoup en qualité et en quantité. Le témoin peut souffrir plus que le patient; il peut au contraire, si son cœur est dépravé, jouir de la souffrance d'autrui.

Le sentiment, avons-nous dit encore, est instantané; sans doute, nous nous rappelons les jouissances et les souffrances passées; nous nous transportons par la pensée dans celles de l'avenir. Mais c'est là un fait artificiel en quelque sorte, qui suppose déjà un certain développement, qui fait défaut chez beaucoup d'êtres et n'existe pas au point de départ.

L'homme primitif est donc mû par un sentiment individuel

et instantané. Il est égoïste et sensuel. Voilà la matière brute avec laquelle il s'agit de former la société; c'est ce cœur naturel dont il faut se servir en l'épurant sans le détruire, en le débarrassant de certains éléments pour développer les autres.

Grâce à ses diverses facultés, à la mémoire, à la raison, l'homme finit par comprendre que certaines jouissances immédiates sont suivies plus tard d'une souffrance plus grande, et inversement; de telle sorte qu'il ne doit pas considérer seulement le moment actuel. Dès lors, il cesse de vivre dans l'instant présent, pour s'élever au permanent, à l'éternel.

Il arrive aussi à comprendre que le bonheur d'autrui exerce une grande influence sur le sien propre. Nous constatons le fait et renonçons à l'expliquer pour le moment. L'homme se trouve donc conduit à s'occuper, non de son bonheur seulement, mais aussi de celui d'autrui. L'égoïsme, qui consiste à chercher son bonheur isolément, en dehors de celui du prochain, fait place à la charité qui concilie les deux termes. Ce besoin de s'occuper d'autrui et d'y trouver son bonheur, est la raison d'être de la famille, le secret de son influence bienfaisante. L'étincelle, en communiquant sa flamme, d'abord à des copeaux, puis à des pièces de menu bois, finira par mettre le feu à une grosse tronche qu'elle n'aurait pas entamée si elle l'avait attaquée directement. Ainsi la cause la plus insignifiante, en faisant naître un cri de joie chez l'enfant, un sourire chez la femme, déridera l'homme fait, désillusionné de la vie, et rendra la sérénité à celui qui d'ailleurs ne prend d'intérêt à rien, et dont l'existence se consume au service des plus chimériques ambitions.

L'homme naturel est mû par l'intérêt présent et individuel; l'homme spirituel le sera par l'intérêt éternel et universel. Cette transformation doit être, non point la négation, mais le développement des germes primitifs. Il faut que l'intérêt présent et individuel comprenne qu'il ne sera satisfait que lorsqu'il aura pris une forme éternelle et universelle. Cette dernière toutefois n'est qu'un idéal que l'on poursuit sans jamais l'atteindre. En pratique, on se propose un moyen terme, un intérêt permanent et général, souvent désigné du nom de

salut public. Malgré cette concession, notre définition évitera les objections faites à la maxime que tout est légitime pour le salut public. Ces objections, en effet, partent toutes de la supposition que le salut public ne serait que l'intérêt d'un jour ou d'une faction, auquel on sacrifierait un autre intérêt plus général et plus durable.

Si les intérêts sont notre seul mobile, ils ne déterminent pas à eux seuls la règle de nos actions. Il faut tenir compte aussi des nécessités extérieures. Celles-ci doivent être considérées non-seulement dans le présent, mais encore dans l'avenir, et même dans le passé qui nous révèle l'avenir; elles doivent être envisagées, non pas comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui devient, comme des événements qu'il faut comprendre. Comprendre les événements, c'est les considérer comme les produits d'un petit nombre de causes qui sont les forces éternelles du monde, et qui, suivant la position que nous prenons à leur égard, deviennent nos plus précieux auxiliaires ou nos plus dangereux ennemis. Nous pouvons même dire que c'est des circonstances extérieures que nous tenons toute notre puissance d'action. Les forces de notre corps elles-mêmes rentrent, à un certain point de vue, dans cette catégorie; car elles sont régies par des lois indépendantes de notre volonté. Le besoin d'unité qui nous anime nous pousse, nous l'avons dit déjà, à considérer toutes ces forces comme découlant d'une même source que nous appelons Dieu, et qui est la cause universelle de toutes choses, des mobiles comme des circonstances, de l'aspiration intérieure et de l'obstacle extérieur. Nous ne pouvons satisfaire nos besoins, atteindre le salut public, qu'à la condition de marcher avec Dieu, de vouloir ce que Dieu veut. Cette idée, malheureusement obscurcie par l'importance accordée à des points très secondaires, est le fond de toute morale et de toute religion. La loi morale peut donc se formuler en ces termes: poursuivre le salut public conformément à la volonté divine. C'est cette idée qui se trouve renfermée dans les formules: Avec Dieu pour la patrie, avec Dieu pour l'humanité.

Pour réaliser et développer notre liberté, nous avons besoin

de la raison et de la conscience, sans lesquelles nous resterions esclaves de cette nature que nous sommes appelés à dominer. La conscience a pour objet le monde extérieur comme le monde intérieur. Ainsi, nous devons apprendre à connaître la nature, étudier les mobiles intimes pour savoir quels buts nous devons nous proposer, étudier les circonstances extérieures pour savoir comment nous devons poursuivre et nous pouvons atteindre ces buts. Sans cette œuvre de contemplation, d'observation, l'action pratique restera stérile : c'est la prière qui bénit le travail.

VI

Nous devons placer ici une observation très importante pour la définition de la science morale. Nous avons appris à distinguer entre les êtres libres et ceux qui sont soumis au régime de la nécessité, entre le monde moral et le monde physique. Nous devons connaître ce dernier, parce qu'il nous fournit les moyens de satisfaire nos besoins. L'étude du monde moral nous révèle les besoins eux-mêmes, les mobiles, les buts à poursuivre. Mais ce n'est pas tout. En pratique et en théorie, le monde moral se présente à nous sous un double aspect. Chaque homme est un être libre, qui est entouré d'autres êtres libres avec lesquels il doit compter comme avec la nature physique, car il trouve en eux des moyens d'action et des obstacles. Bref, si les mobiles appartiennent exclusivement au monde moral, les circonstances appartiennent en partie au monde physique et en partie à l'autre. Le monde physique n'est que moyen, le monde moral est à la fois moyen et but. L'étude des sciences de l'esprit doit nous apprendre, non-seulement les mobiles à poursuivre, mais encore la manière de se servir, pour les atteindre, des autres êtres libres, des autres hommes. La morale proprement dite s'occupe surtout du premier point de vue, et la politique, du second.

Du reste, notre définition de la liberté s'applique aussi à la politique. Celle-ci peut prendre les trois caractères de la révolution, de la réaction et de la réforme. La révolution, en prenant

ce mot dans sa plus mauvaise acception, est la volupté ou la licence politique. Elle consiste à se laisser aller à tous les instincts, à toutes les passions, sans leur résister jamais. La réaction va contre les tendances générales, et croit pouvoir se passer de l'appui des sentiments populaires. La réaction systématique reste toujours stérile. Enfin la réforme peut être considérée comme une combinaison des deux systèmes précédents, qu'elle emploie chacun à sa place. Elle donne satisfaction aux instincts, mais non pas à tous; elle opère le départ des désirs auxquels il convient de céder, et de ceux auxquels il est nécessaire de résister. Elle évite le laisser aller, en prenant l'initiative de ce qu'elle juge bon ; elle emploie de la sorte les forces du pays dans une bonne direction, et les empêche, par ce fait même, d'en prendre une mauvaise. Aussi peut-elle faire beaucoup de bien, tandis que la révolution ne fait que du mal, et que la réaction ne fait rien. Elle est une œuvre de l'esprit, de la raison ; elle suppose le discernement et par conséquent la conscience des besoins et des positions.

VII

Ainsi le monde moral commence, à l'instar du monde physique, par un chaos d'éléments dont aucun n'est mauvais en lui-même, mais qui peuvent tous être nuisibles en se contrariant. Il s'agit de mettre l'ordre dans ce chaos. C'est l'œuvre d'une force, ou si l'on veut, d'une idée particulière, que l'on a appelée l'idée ordonnatrice, et que l'on peut considérer comme l'essence de l'esprit. Semblable à l'homme au milieu de la création qu'il est destiné à compléter, à l'homme d'état digne de ce nom, dans le peuple qu'il a mission d'organiser, l'esprit est une partie de l'âme appelée à régler les autres. C'est lui qui émondera pour faire porter plus de fruits, qui retranchera ce qui est stérile pour faire place à ce qui est fécond. Il ne crée pas, si créer c'est faire sortir quelque chose de rien, car son rôle consiste à choisir entre les mobiles donnés par la nature, à réprouver les uns pour élire les autres. Ainsi la liberté de l'homme n'est pas positive et productrice comme celle de Dieu ; elle est négative, élective ;

elle se borne à retrancher. Elle ne fait rien par elle-même, et se borne à laisser agir les forces productrices qu'elle ne supprime pas. Aussi peut-on dire que les œuvres de l'homme sont en même temps l'œuvre de Dieu, et que sans l'aide de Dieu, l'homme ne peut pas ramasser un fétu. Ainsi comprise, la liberté de l'homme n'entame en rien la toute-puissance de Dieu. L'homme est libre, parce que Dieu veut lui laisser le choix entre plusieurs alternatives; mais dans cette mesure même, il ne peut pas ne pas finir par mettre à exécution la volonté divine.

En effet, nous avons vu que l'homme est déterminé dans ses actes par la jouissance et la souffrance, auxquelles il est capable de résister, mais qu'il ne saurait supprimer; il ne dépend pas de lui de n'être pas attiré par l'une, repoussé par l'autre, bien qu'il puisse surmonter cette attraction ou cette répulsion à l'aide d'autres attractions ou d'autres répulsions. L'homme peut, dans certains cas particuliers, se soustraire à ces tendances ; mais il ne s'y soustrait pas en somme ; en dernière analyse, ses actes sont déterminés par la jouissance et la souffrance. Or, c'est Dieu qui fait que l'homme jouit de certaines choses et souffre de certaines autres. L'homme pourra, dans un cas particulier, égaré par l'erreur et la passion, agir dans le sens de la souffrance; mais ce ne sera là qu'un accident passager, qu'un acte neutralisé par une foule d'autres commis en sens inverse. En somme, l'homme agit dans le sens de la jouissance, dans le sens dans lequel Dieu l'a prédestiné à agir. Dieu veut que dans la règle l'homme évite de toucher le feu, mais qu'il puisse le toucher accidentellement. Il lui permet de le faire, mais il établit que l'homme se brûlera s'il le fait. La volonté de Dieu s'accomplit, même quand l'homme lui désobéit, puisqu'il est puni de sa désobéissance.

Ainsi l'homme est conduit, par la satisfaction de ses besoins, à accomplir la volonté de Dieu. On peut le comparer à l'animal destiné à produire de la viande, de la laine, du miel, de la soie, qui réalise sans s'en douter le plan de l'éleveur en assouvissant l'instinct naturel qui le porte à se nourrir. Mais ce qui est toujours inconscient chez l'animal peut devenir conscient chez

l'homme ; celui-ci peut arriver à comprendre que son plus grand intérêt, le meilleur moyen de satisfaire les besoins qui l'agitent. c'est de vouloir ce que Dieu veut. L'homme n'a le choix qu'entre deux alternatives : opposer des obstacles à la volonté divine, en rendre la réalisation plus lente, plus laborieuse et par conséquent plus douloureuse pour lui ; ou, pour parler avec un prophète, préparer les voies et aplanir les sentiers du Seigneur. Mais plus tôt ou plus tard, la volonté de Dieu s'accomplira toujours. L'intérêt de l'homme est de faire cesser le tiraillement, la lutte qui précède et prépare cet accomplissement.

Aussi, au fur et à mesure que l'homme fera des expériences et en profitera, qu'il apprendra à connaître la conduite que lui prescrivent ses véritables intérêts, le règne de Dieu s'établira sur la terre. Son avénement prendra peut-être, dans le domaine du droit, la forme la plus claire. L'homme tâtonne à la recherche des meilleures lois ; après bien des péripéties, il sera conduit à établir celles qu'il était prédestiné à établir, auxquelles Dieu voulait le conduire, mais que Dieu seulement voulait lui laisser chercher, peut-être pour mieux lui en faire sentir l'excellence. Il y a donc un droit divin, ou, comme on dit, un droit naturel, qui n'est pas réalisé, pas même dans la pensée d'aucun homme, mais dont nous subissons l'influence, et par lequel nous sommes attirés, en majeure partie à notre insu. Ce droit naturel, nous devons le chercher, mais nul de nous ne doit prétendre le posséder, et par conséquent l'enseigner. Nous avons des opinions sur le droit naturel, mais non pas le droit naturel lui-même.

Ainsi, l'idée fondamentale de la liberté est une idée de SÉLECTION. L'existence d'une pluralité de tendances, souvent contradictoires, sinon dans leur essence, au moins dans leurs moyens de satisfaction, n'est mise en question par personne. Le point contestable, le fond de la controverse entre le matérialisme et le spiritualisme, se trouve ailleurs. Les diverses tendances en présence sont-elles livrées à leurs propres forces, de telle sorte que la plus puissante l'emporte nécessairement sur celle qui l'est moins, ou l'homme peut-il modifier cet ordre naturel, ré-

sister à la sollicitation plus forte pour en faire triompher une plus faible; en d'autres termes, dépend-il de nous de renforcer à notre choix l'influence de certaines sollicitations pour en atténuer d'autres? C'est ce que nous affirmons. Dans un concert, l'attention peut s'attacher à certain instrument moins éclatant, le suivre à l'exclusion des autres, à l'action desquels elle se soustrait; il se passe quelque chose d'analogue à l'égard des sollicitations. Nous pouvons nous rendre volontairement sourds à celles qui sont à la fois impérieuses et inconstantes, qui nous traîneraient d'exigence en exigence sans jamais être assouvies, et prêter une oreille attentive à d'autres, plus douces, plus égales, plus faciles à satisfaire par conséquent. Mais la comparaison s'arrête là; nous ne diminuons en rien dans le concert la puissance des instruments que nous négligeons; l'expérience nous apprend au contraire que, bien souvent au moins, nos différents désirs ne sont que les diverses formes d'un même besoin, de telle sorte que nous faisons taire les uns en donnant satisfaction aux autres. Il s'agit donc de discerner ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas être assouvis, de développer, d'alimenter les uns, en supprimant les autres. Ainsi nous ferons cesser bien des souffrances; ce sera le triomphe après la lutte.

HENRI BROCHER.

LE
SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST[1]

PAR

A. HAUSRATH

DEUXIÈME PARTIE

Le temps des apôtres.

IV. *Le paulinisme.*

Saint Paul fut l'homme chez qui l'idée chrétienne arriva à sa maturité; il eut le courage de consacrer sa vie entière à ce que les autres fidèles ne faisaient qu'accidentellement. Son importance consiste en ce qu'il se donna pour tâche de faire entendre parmi les juifs de la dispersion cette prédication du royaume qui avait été réduite au silence en Galilée. Grâce à sa nature infatigable, il réussit à proclamer jusque dans les synagogues de l'Asie mineure, de la Macédoine, de l'Illyrie et de l'Achaïe les pensées et les espérances qui déjà depuis longtemps agitaient les localités où les juifs se trouvaient en grand nombre. Ensuite, son esprit radical sut tirer les conséquences de la doctrine qui veut que la participation au royaume prochain dépende entièrement de l'attitude qu'on prend à l'égard de Jésus ; cela le conduisit à se tourner immédiatement vers les païens et à entraîner les populations d'entre les gentils dans le mouvement qui agitait les juifs. Enfin et surtout ce qui fit l'importance de saint Paul, c'est qu'il donna la théorie de cette

[1] Voir la livraison de janvier 1873.

conciliation de la conscience contemporaine qui se trouvait renfermée dans l'enseignement de Jésus-Christ. Il jeta hardiment les bases d'une conception générale de l'univers, qui comblant l'abîme du dualisme régnant en y substituant l'idée d'une harmonie du monde sensible et du monde spirituel, amenée par Jésus-Christ, servit de base au point de vue général du moyen âge.

1. *La personne de Paul.* — Grâce à la situation isolée de la ville de Tarse où le grand apôtre vit le jour, le paganisme s'y était conservé dans toute sa vigueur. La philosophie, la poésie, la rhétorique y florissaient également. Peu de temps avant saint Paul, Tarse, d'après Strabon, aurait éclipsé, à cet égard, Athènes et Alexandrie. Les sophistes, qui étaient du même genre que ceux d'Egypte, se distinguaient spécialement par le don de l'improvisation. Ces écoles de Tarse avaient au dehors une mauvaise réputation. Les descriptions qu'en donnent les écrivains païens servent de commentaire aux paroles de saint Paul, rendant grâces de ce qu'il n'est ni un sophiste, ni un grammairien, ni un disputeur de ce siècle. (1 Cor. I, 20.) On comprend que le mépris de la sagesse de ce monde soit devenu un trait dominant de son caractère.

C'est également dans les faits dont il fut témoin à Tarse que Paul puisa cette profonde horreur pour l'idolâtrie qui est plus accusée dans ses écrits que dans aucun autre livre du Nouveau Testament, excepté l'Apocalypse. Les habitants de Tarse en étaient encore au culte du dieu soleil, religion naturiste, dont les cérémonies étaient accompagnées d'orgies. Naturellement, par besoin d'opposition, les juifs de Tarse avaient accusé plus qu'ailleurs leur zèle religieux et leur patriotisme. Ils avaient pris quelque part aux troubles du temps des Machabées ; leurs relations avec Jérusalem étaient tellement suivies qu'ils y avaient une synagogue à eux, celle même qui avait déployé son zèle sanguinaire lors de la persécution d'Etienne. Pendant le siége de Jérusalem, sous Vespasien, on vit accourir de Tarse de jeunes volontaires volant au secours du temple.

Qui ne voit que quelques gouttes de ce sang patriotique

coulaient dans les veines de saint Paul ? Il suffit de rappeler des passages comme Gal. IV, 25 ; Rom. IX, 3. S'il n'eût déjà été au service de Christ, il se serait probablement joint à ces jeunes patriotes qui en l'an 70 accoururent au sécours de la sainte cité.

On a généralement exagéré l'influence exercée sur saint Paul par la science grecque. D'abord la littérature grecque n'était pas tolérée dans la maison d'un pharisien. Sans savoir bien former les caractères de la langue grecque, même dans son âge mûr (Gal. VI, 11), il n'a jamais appris le grec que dans ses relations avec ceux qui le parlaient. Grand amateur de citations, il ne cite que rarement les auteurs païens, et, en rappelant un vers de Ménandre (1 Cor. XV, 33), il montre qu'il ne connait pas la prosodie. Sauf les apocryphes de l'Ancien Testament, on pourrait croire qu'il n'a jamais lu un livre grec. Saint Paul n'a que la culture de sa nation ; il demeure Juif dans ses rapports avec les Grecs, et même quand la nécessité l'oblige à écrire en grec. Ce n'est que lorsqu'on pense habituellement en hébreu qu'on peut tomber dans des jeux de mots comme celui de Gal. IV, 25.

Le milieu dans lequel l'apôtre a vécu n'a cependant pas été sans déteindre sur lui, et ce n'est nullement par l'effet d'un pur accident que le plus grand missionnaire chrétien est sorti d'une ville de la Diaspora. On voit à chaque page de ses épîtres que l'auteur a vécu au milieu du tourbillon d'une grande ville. Il y a un contraste frappant entre le style du *sermon sur la montagne* et celui des épîtres de saint Paul. Le Maître a vécu sur les bords des lacs, dans les vallées et sur les montagnes ; le disciple préfère à la place publique la chambre haute de quelque maison écartée dans le quartier des juifs. Tandis que les paroles brûlantes du Seigneur censurent les iniquités des chefs du peuple et des grands, saint Paul s'en prend aux péchés secrets du petit peuple, des petits bourgeois. Tandis que Jésus évite Jérusalem, saint Paul fait pénétrer dans les demeures humides des grandes villes l'air tonique des bords du lac de Génézareth. Si Jésus emprunte ses images à la nature, le grand missionnaire met à contribution tout ce qui constitue

l'étroit horizon de la famille juive. L'apôtre n'est pas heureux lorsqu'il veut emprunter des images à la nature puisqu'il suppose qu'on greffe les vieux troncs d'oliviers. (Rom. XI, 17.) D'autres images empruntées à la place d'armes, à l'arsenal, à la caserne et au théâtre trahissent l'habitant des grandes villes. (1 Thes. V, 6, 8, 14.) Il est peu probable qu'un juif de la Palestine eût comparé la vie chrétienne aux combats des lutteurs, en reproduisant avec tant de soin tous les incidents du combat. Tout cela trahit à l'égard des usages païens une liberté d'esprit qui ne se trouvait pas chez un juif de la Palestine. Tandis que l'auteur du quatrième livre des Machabées estime que la sainte cité est souillée par la présence d'un gymnase pour des jeunes gens se livrant tout nus à leurs exercices (4 Machab. IV), l'apôtre parle avec intérêt et sympathie des jeux des païens. (1 Cor. IX, 24-26; Philip. III, 12-14.) Ajoutons qu'il a l'activité, l'œil ouvert d'un citadin, voyant tout, observant tout, trouvant du temps pour une foule de choses qui ne manqueraient pas de faire tourner la tête à un villageois transporté tout à coup au milieu d'un pareil tourbillon. (1 Cor. XII, 12; XV, 32, 33; Philip. III, 2.) C'est aux réunions du peuple sur la place publique de Tarse qu'il a emprunté le mot *église* pour désigner l'assemblée chrétienne. L'étendue du point de vue, la maturité du caractère, la bonne manière de se présenter, et surtout cette assurance qui inspire la confiance : tout cela, il le doit au fait d'avoir été élevé dans une grande ville. Paul n'en demeure pas moins un homme de l'ancienne école, un juif par tout le fond de son être. Il est fort heureux qu'il n'y ait pas eu à Tarse comme à Alexandrie fusion des deux cultures ; saint Paul serait alors devenu un fruit sec comme bien d'autres hommes élevés dans ce milieu hybride. Tout ce qu'il y avait de mieux dans l'esprit sémitique se concentre une dernière fois chez l'apôtre, pour y acquérir la solidité du diamant. L'esprit religieux qui avait fait la grandeur d'Israël déborda encore chez lui, pur de tout élément étranger. Ce qui est productif, ce n'est pas le mélange des civilisations, mais l'originalité nationale ; seule aussi elle confère beaucoup plus souvent cet accord avec soi-même, nécessaire pour agir fortement sur les autres. La foi

juive, qu'aucun doute n'avait entamée, caractérisait à un haut degré saint Paul : voilà pourquoi ses paroles ont exercé une beaucoup plus grande action historique que toute l'activité littéraire des Alexandrins. Ce n'est pas à dire que cet esprit parvenu à la maturité ne se soit aussi assimilé des idées grecques.

Mais de fort bonne heure ce citoyen romain de naissance, ce pharisien, fils de pharisien, avait joui des avantages d'une éducation juive. Dès l'âge de cinq ans, il avait appris à lire la Bible dans le sein de sa famille, pour prendre part bientôt après aux trois heures de prière dans la synagogue qui, pour le juif de la Diaspora, remplaçaient les trois sacrifices dans le temple de Jérusalem. Le lundi, le jeudi et le jour du sabbat, on entendait la lecture de la loi. Peu à peu l'élève devint maître à son tour. Il lut la loi, chercha à l'expliquer et participa aux controverses. La fréquentation des exercices catéchétiques et des discussions, le zèle à copier les écrits sacrés terminaient l'éducation du scribe accompli. Toute l'histoire de son peuple devint ainsi une vivante réalité que, dès son enfance, Paul connut jusque dans les moindres détails.

Il suffit d'avoir lu une épître de l'apôtre pour voir combien il s'est occupé de l'Ecriture ; il est en effet de ces hommes qui ne savent penser qu'au moyen de citations incessantes. Paul est tellement pénétré de l'Ecriture que tout est exprimé par lui au moyen de passages bibliques, qu'il cite, à sa convenance, d'après la traduction des Septante ou en remontant au texte. Il est également au courant de la littérature apocryphe à laquelle il fait des emprunts ; ainsi l'application de Deut. XXX, 1 dans Rom. X, 6 rappelle Baruc III, 29. Fidèle à sa maxime d'examiner toutes choses en retenant ce qui est bon, l'apôtre emprunte aux livres non canoniques des idées appelées à jouer un rôle important dans ses propres écrits : ainsi Sapience II, 24 ; 1 Cor. VI, 2, comparé à Sapience III, 8. Bien des images sont empruntées à l'auteur alexandrin de la Sapience. Ainsi, Sapience V, 17 ; XV, 7 ; 1 Thes. V, 7 ; Rom. IX, 20. Il a même fait des emprunts à des apocryphes, aujourd'hui perdus, en introduisant la citation par la formule : ainsi dit l'Ecriture. La déclaration « la circoncision et le prépuce ne sont rien, mais

bien une nouvelle créature,» doit provenir d'une *apocalypse de Moïse*. La belle parole 1 Cor. II, 9, sur les « choses que l'œil n'a point vues,» doit avoir été lue par Origène dans une *apocalypse d'Elie*.

Ailleurs, on voit que Paul a souvent lu l'Ancien Testament à travers le prisme de la tradition rabbinique. Ainsi au lieu de reproduire purement et simplement la pensée du texte, il l'accompagne de gloses et d'enjolivements empruntés aux livres des rabbins. L'anthropologie et la christologie de l'apôtre sont fondées sur une distinction rabbinique entre l'Adam du premier chapitre de la Genèse et celui du second, qui ne doivent pas être identiques. Tandis que la Genèse, dans le récit de la chute, chapitre 3, veut expliquer l'origine du mal, Paul, d'après le livre d'Hénoc LXIX, 11 ; XCVIII, 4, 5 et celui de la Sapience I, 13-14 ; II, 23, 24, croit y découvrir la cause de la présence d'une double loi dans nos membres et de la mort. Il croit, aussi d'après un apocryphe, qu'Abraham avant sa vocation a été un idolâtre. (Rom. IV, 5, 13.) Il a également appris de ce même ouvrage, les *Jubilées,* les poursuites dirigées par Ismaël contre son demi-frère. (Gal. IV, 23.) Les récits sur Moïse lui sont venus, en bonne partie, des biographies de Josèphe et de Philon. (1 Cor. X, 4.) Sa division du ciel (2 Cor. XII, 2-4) est également rabbinique.

Comme l'école rabbinique, l'apôtre se range à une stricte théorie de l'inspiration. La Bible n'est pour lui qu'une apparition de l'esprit divin, aussi en parle-t-il comme d'un être vivant. Elle *prévoit,* elle *exclut,* elle *ordonne,* elle *parle*. L'Ecriture est confondue avec Dieu lui-même : ces paroles *Dieu dit* et *l'Ecriture dit* sont pour lui synonymes. Voilà pourquoi Paul peut tirer les plus graves conséquences des plus petits détails, comme Gal. III, 16, et pourquoi aussi il ne connaît que la preuve scripturaire à l'exclusion de tout élément rationnel. Alors qu'un simple appel à la raison et à l'expérience aurait suffi, il préfère se lancer dans une longue démonstration scripturaire.

Mais, on a beau le professer en théorie, jamais l'esprit humain ne consent en pratique à abdiquer à ce point. Voilà pourquoi,

de même que chez tous les partisans de l'inspiration plénière, nous retrouvons chez saint Paul l'idée d'un double sens de l'Ecriture et d'une explication allégorique. Grâce à ces expédients, on trouve moyen de placer ce qu'on veut dans l'Ecriture et de se débarrasser de ce qui déplaît, tout en professant qu'elle est inspirée jusque dans ses moindres détails. Voir 1 Cor. IX, 9 ; Gal. IV, 24 ; Rom. X, 16. Une autre grande ressource de l'exégèse de l'époque, c'était le type, en vertu duquel certains événements ou certaines personnes deviennent l'image de personnes ou d'événements qui reviendront plus tard d'une manière plus parfaite. C'est la notion platonicienne de la transcendance des idées traduite en langage juif. Il s'introduit ainsi dans l'Ecriture un sens littéral et un sens spirituel ; celui-ci est pour les parfaits seuls ; il constitue le pain des forts en opposition au lait des simples, comme dit saint Paul, en empruntant ici les termes mêmes des rabbins et de Philon. (1 Cor. III, 2.)

Ce sont pourtant là des choses que tout Israélite intelligent aurait pu trouver sans peine. Mais nous retrouvons encore chez Paul les traces d'une culture supérieure puisée à l'école des rabbins.

Plusieurs circonstances semblent indiquer que, malgré les données des *Actes,* il ne l'aurait reçue ni à Jérusalem, ni aux pieds de Gamaliel. D'abord, ce docteur appartenait à l'école des Hérodiens, des pharisiens modérés, tandis que le futur apôtre a été d'entre les zélotes. La circonstance qu'il ne se reproche que la persécution d'Etienne, qu'il ne parle pas de Jean-Baptiste, qu'il n'a jamais connu le Seigneur selon la chair, tout cela semble indiquer que Paul ne serait arrivé à Jérusalem qu'en l'an 36, après la fin du ministère de Jésus. C'est donc en Cilicie qu'il aurait reçu son éducation comme pharisien. Tout porte à croire qu'en étudiant l'Ecriture, il aurait également étudié le droit; les deux choses sont inséparables dans la théocratie, puisque c'est Dieu qui décide toutes les questions pratiques. C'est là ce que les épîtres montrent surabondamment, d'une manière soit directe, soit indirecte. Il suffit de rappeler la doctrine paulinienne de la justification et de la sanctification.

Les comparaisons sont aussi empruntées fort souvent au domaine du droit. (2 Cor. I, 22 ; Gal. IV, 1 ; III, 18 ; III, 17 ; IV, 2 ; III, 15 ; IV, 1, 7 ; Rom. VII, 2. — 1 Cor. VI, 1 ; 1 Cor. V, 13 ; Deut. XVII, 7).

Tout ce que nous savons du pharisaïsme confirme l'idée que Saul devait appartenir à cette école, comme tous les hommes qui, à cette époque, prenaient au sérieux la foi d'Israël. Il est demeuré à tel point fidèle à cette tendance qu'encore en 59, déjà vieillard, il se déclare pharisien, fils de pharisien. (Act. XXIII).

Comme eux, Paul a le regard dirigé vers l'avenir; attentif aux signes des temps, il compte sur une prochaine fin du monde et sur le jugement, sur la résurrection et sur la manifestation de la gloire du Messie. Il est également pharisien dans les points débattus entre cette secte et celle des sadducéens : apparitions d'anges, relations avec le monde suprasensible, révélations. Rien ne montre mieux l'ardeur des idées apocalyptiques de cette génération que l'idée qu'il ne valait la peine ni de se marier ni de s'affranchir, puisque cette génération devait être la dernière. (1 Cor. VII, 6 ; III, 15.)

Mais si la fin allait suivre immédiatement, comment les pharisiens pouvaient-ils estimer leurs petites observances légales indispensables pour hâter la venue du jour de Jéhovah? Cette contradiction était inévitable, puisque la réalisation de la promesse dépendait de la réalisation de la loi : un peuple juste pouvait seul hériter le royaume. Dieu accomplira tout envers les fidèles, le vouloir et le faire en vue de ce grand jour : c'est lui qui produit des vases à honneur et des vases à déshonneur, car à côté de sa toute-puissance il n'y a nul élément d'arbitraire humain. Plus tard, quand saint Paul a enseigné l'élection, il a fait disparaître la contradiction de la doctrine des pharisiens en donnant tout à la grâce divine. Mais au début, saint Paul a cru, lui aussi, que le vrai judaïsme consistait à concilier la grâce divine et la nécessité pour l'homme d'accomplir les œuvres de la loi. C'est justement en travaillant à cette conciliation impossible, qu'apprenant à connaître plus que jamais la puissance de la convoitise, Paul a été conduit à

pousser ce cri de désespoir : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ! » (Rom. VII, 7.) Il lui est arrivé comme aux ascètes de tous les temps : l'anxieuse observation de lui-même a eu pour résultat de réveiller l'énergie de la vie sensible. A la suite de ce combat, sa conversion à Jésus-Christ lui apparaît comme l'entrée dans le royaume de la grâce et de la paix. (Rom. V, I.) Il éprouve un vif sentiment de délivrance en comparant le présent au passé. La sévérité avec laquelle il se prononça contre le légalisme, sa rupture complète avec la loi, qui n'est là que pour augmenter le péché, sa manière de concevoir la chair qui ne peut cesser de s'élever contre l'esprit de Dieu : tout cela montre que Paul a pris au sérieux sa tâche de pharisien, mais que la chair s'est montrée trop faible pour lui permettre d'accomplir la loi. C'est ainsi que l'apôtre arriva à cette conception dualiste en vertu de laquelle la chair serait mauvaise de sa nature, de sorte que, pour sauver l'humanité, il ne faut rien moins qu'une création nouvelle, d'après un nouvel Adam. Au fond ce ne sont là que les résultats du point de vue de Saul comme pharisien : il n'a nullement renoncé à l'idéal qui a brillé à ses yeux pendant sa jeunesse. Si toute sa théologie se résume en ce problème : comment l'homme sera-t-il justifié devant Dieu ? c'est qu'il ne fait que développer les prémisses de sa première éducation ; de sorte qu'au terme de sa carrière il est parfaitement autorisé à se dire pharisien, fils de pharisien

Pour ce qui est de la personnalité de saint Paul, il avait un frère (2 Cor. VIII, 16-24) et une sœur (Act. XXIII, 16); les nombreuses images qu'il emploie (1 Thes. II, 7; Gal. IV, 10; 1 Thes. V, 4; 1 Cor. IV, 15; 1 Thes. II, 7; 1 Cor. III, 2) trahissent le père de famille et il se range expressément parmi les vœufs. (1 Cor. VII, 7, 8, 9.) Son état peu relevé et peu lucratif (1 Thes. II, 9) consistait à fabriquer avec le poil des chèvres du Taurus une espèce de toile grossière appelée *cilicium* qui servait à faire des tentes et des chaussures. Mais cette occupation manuelle obligatoire convenait particulièrement aux scribes, aux rabbins, parce que, laissant l'esprit parfaitement libre, elle permettait à la pensée de prendre tout son essor.

Correspondant à ces circonstances plus que modestes, la personnalité de Paul était du nombre de celles qui passent inaperçues pour le vulgaire, mais qui s'attachent d'autant plus fortement un petit cercle qui sait les apprécier, parce qu'elles connaissent à merveille le cœur de chacun et qu'elles savent sympathiser avec tous. Les uns lui prodiguent l'expression de leur mépris, d'autres se répandent en témoignages d'admiration enthousiaste. Son humilité paraît exagérée à ses adversaires (2 Cor. X, 1, 2), son attitude faible, ses discours méprisables (2 Cor. X, 10); ils lui reprochent de chercher à plaire aux hommes en les gagnant par des flatteries. Il lui arrive de s'abaisser plus qu'il ne paraît convenable (2 Cor. XI, 7), ce qui le fait accuser de fausseté (2 Cor. XII, 16); et comme il ne sait pas toujours prendre sur lui de repousser du premier abord les vœux qu'on lui exprime, il se fait accuser de duplicité et de ne pas être un homme de parole. (2 Cor. I, 12-18.) D'autre part quel enthousiasme il provoque! Ses visites sont considérées comme des grâces, des bienfaits (2 Cor. I, 15); dans toutes ses épîtres, il doit remercier pour les témoignages d'affection dont il est l'objet; et si quelques églises sont irritées, c'est au fond parce qu'il ne les visite pas aussi souvent qu'elles le désirent. (2 Cor. I, 23.)

Cette contradiction apparente s'explique par le contraste entre la faiblesse extérieure de sa personne et la plénitude de richesse intérieure, trait caractéristique dont l'apôtre se rend fort bien compte lui-même. (2 Cor. IV, 7, 16.) Il a parfaitement conscience d'une supériorité spirituelle. (2 Cor. X, 4, 5.) Les lettres de saint Paul respirent une force spirituelle qui poursuit son but avec une énergie irrésistible. Quand il s'agit d'arriver à ses fins, il a à son service raisons, preuves, prières, menaces et avertissements, supplications et invectives. Il sait assaillir de mille arguments l'âme de celui qu'il veut convaincre, et après avoir déployé tous ses moyens, il sent qu'il n'a pas réussi à exprimer ce qui vit en lui. En tout ceci, Paul est loin d'obéir à un caprice individuel : on ne retrouve pas trace chez lui de préoccupations égoïstes ou intéressées. Ce qui le fait agir, c'est quelque chose de supérieur

qui le domine : sa personnalité n'est que le simple vase d'un contenu céleste. (Act. IX, 15 ; Rom. 9, 21.)

Tout cela est compatible avec des faiblesses extérieures sur lesquelles s'exerce la raillerie des adversaires. L'auteur des *Actes des Apôtres* écrivant au milieu du second siècle, se rappelle encore que saint Paul était petit de taille, si bien que les habitants de la ville de Lystre le prennent pour Mercure tandis que Barnabas leur rappelle Jupiter. Les adversaires de l'apôtre à Corinthe ne lui concèdent pas même l'éloquence que les autres lui accordent. Rien en lui ne correspondait à l'orateur imposant que Raphaël a placé au haut des degrés de l'aréopage. Dans toutes les lettres de l'apôtre reviennent des lamentations sur l'état de sa santé (2 Cor. II, 3 ; Gal. IV, 14) qui ne lui permet pas le libre et joyeux déploiement de ses facultés intellectuelles. « Nous gémissons, dit-il, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre domicile, qui est du ciel..... Car nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons étant chargés ; vu que nous désirons, non pas d'être dépouillés, mais d'être revêtus, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie » (2 Cor. V, 3, 4.) Aussi jusqu'à la fin présente-t-il son travail manuel dans des chambres humides comme une fatigue qui l'oppresse. Ce qui le préoccupe ce ne sont pas les stygmates du martyre, mais les soucis journaliers pour le pain de son ordinaire. Mais il porte ce fardeau pour l'amour des églises : c'est là son unique gloire. (1 Cor. IX, 15; 1 Thes. II, 6, 9.)

Saint Paul explique son irritabilité par une souffrance qu'il attribue à l'action d'un démon dont les attaques lui enlèvent la conscience de lui-même. (2 Cor. XII, 7.) Il voit dans cette épreuve une compensation pour les révélations extraordinaires dont il a été favorisé. Ce sont là en effet deux phénomènes qui vont souvent ensemble dans la vie de certaines grandes personnalités religieuses. La chose n'est pas uniquement vraie de quelques visionnaires du moyen âge, mais de certains héros de la pensée comme Socrate, Jules César, Mahomet, Napoléon, chez lesquels l'activité de la rêverie a profondément affecté la vie physique. Il y avait des moments chez saint Paul où la prédominance de l'activité intellectuelle sur la vie physique pro-

duisait des visions : il ne savait plus s'il avait été dans le corps ou hors du corps. (2 Cor. XII, 3.) Sous le coup d'une méditation intense et profonde, il finit par contempler en dehors de lui, à titre de vision ou de révélation, ce qui l'agite intérieurement. Le don des langues que l'apôtre possédait n'est qu'un degré inférieur de cet état extatique. Chez ces natures sensibles, quand l'agitation intellectuelle a commencé d'ébranler le corps, toute la vie se porte au cerveau particulièrement excité. Celui-ci alors, au moyen de son activité spontanée, agite tellement *du dedans en dehors* les nerfs des yeux et des oreilles, que des images et des voix s'engendrent d'elles-mêmes. En même temps tous les nerfs sensibles et moteurs cessent d'agir, de sorte que cette agitation extrême du cerveau se termine par une attaque d'épilepsie, ou par une attaque de nerfs qui aboutit au sommeil.

Le tempérament de Paul porte tout à fait le caractère de cette irritabilité particulière aux organisations délicates et troublées. De là chez lui ces hauts et ces bas incessants : *je respire de nouveau, j'étais accablé, je craignais, je remerciai Dieu,* sont les expressions qui rendent l'état de son cœur agité. De là ces constructions grammaticales interrompues qui vont s'enchevêtrant les unes dans les autres ; il avait débuté par la colère, il finit par des expressions de tendresse. Le *vous* et le *moi* alternant sans cesse, trahissent cette agitation intérieure : il ne se possède pas ; il ne jouit pas de ce parfait équilibre qui donne la paix à l'âme. Il peut être passionné et même injuste, mais en revanche vous trouvez en lui des trésors d'amour, d'esprit de sacrifice et de dévouement que vous chercheriez en vain chez des natures plus froides. Paul est un de ces hommes irritables que la contradiction excite, rend malades ; il manifeste ce qu'il sent par des expressions fortes, outrées même. Quand un autre aurait dit : *Vous ne m'avez pas méprisé,* il dit, lui, *vous ne m'avez pas rejeté avec dégoût* (Gal. IV, 14) ; là où nous dirions : *Je suis peu estimé,* il force l'expression et dit : *Nous sommes traités comme les balayures du monde et comme le rebut de tous* (1 Cor. IV, 13) ; au lieu de dire *j'en fais peu de cas,* il dit : *je les estime comme des ordures.* (Philip. III, 8.) L'o-

rage intérieur se manifeste également par des paroles mordantes, par un ton ironique qui blessent profondément, sans toutefois manquer le but. (1 Cor. IV, 3, 8; Gal. V, 11, 15, VI, 23.) Aussi reconnait-il parfois qu'il regrette de ne pas avoir pris un autre ton (Gal. IV, 20); il présente des excuses au sujet de lettres un peu vives, en disant: « Je vous écris dans une grande affliction et angoisse de cœur, avec beaucoup de larmes. » (2 Cor. II, 4.) Soupçonneux comme les natures maladives (Philip. I, 17; Gal. II, 13; VI, 13), il abuse même une fois des rapports qui lui ont été faits (1 Cor. I, 11); néanmoins l'amour finit par l'emporter sur tout.

En somme, les traits tendres et féminins l'emportent sur ceux qui impliquent une personnalité forte et énergique. Ses jugements particuliers et concrets peuvent être amers et passionnés, il montre dans l'ensemble de son appréciation une douceur et une indulgence qui ne se puisent que dans une vraie connaissance des hommes. Cette faculté de savoir apercevoir le bien, qui est toujours refusée aux natures dures et sévères, trahit des trésors d'amour et de sagesse. Qu'on compare le langage de l'auteur de l'*Apocalypse* et celui de saint Paul, au sujet des mêmes églises, ou du moins de communautés qui doivent s'être ressemblé beaucoup. Tandis que le premier les vomit de sa bouche, enlève leur chandelier de sa place, l'apôtre des gentils rend sans cesse des actions de grâces pour les dons qui se trouvent en abondance parmi les saints et les élus. C'est qu'au fond saint Paul est bien une nature féminine, son tempérament est sans contredit cholérique, mais le sentiment domine le tempérament.

Voilà comment nous nous trouvons en présence d'une individualité aussi impressionnable que profonde, aussi passionnée que consciencieuse. C'est bien là, à tous égards, une nature vraiment originale. Incontestablement, on reconnait en lui d'une manière générale l'ardeur du sang sémitique, le zèle passionné des descendants d'Abraham, mais ce n'est en aucune façon un juif ordinaire portant le cachet commun. En effet, pour couronner tous les contrastes, il y a encore chez cet homme une énergie d'intelligence, une pénétration de pensée qui lui per-

met de poursuivre une idée jusque dans son dernier principe, et un principe jusque dans ses dernières conséquences et de découvrir les mobiles des autres hommes jusque dans les replis les plus cachés du cœur. Cet homme au cœur à la fois si brûlant et si large, est en même temps le plus subtil des dialecticiens : pour parler le langage des rabbins, il réussit à suspendre des montagnes à un crin de cheval. Le salut a-t-il été promis *à la* semence ou *aux* semences? Abraham a-t-il reçu la promesse avant ou après la circoncision? Le visage de Moïse brillait-il encore, oui ou non, sous le voile qui le recouvrait? Voilà des problèmes qui exercent à tel point la perspicacité de Paul, qu'on est tout surpris de retrouver encore chez lui une nature éminemment pratique, un talent admirable de conduire et de dominer les hommes. Mais il ne s'en distingua pas moins parmi tous les contemporains dès qu'il prit part à Jérusalem à la lutte des partis. Le Sanhédrin ne place pas moins de confiance dans cet homme sans apparence que les nombreuses églises chrétiennes qui plus tard feront souvent dépendre leur existence ou leur ruine de sa présence. En effet ces tempéraments maladifs sont souvent les plus portés à tout mettre en confusion et à maintenir en agitation perpétuelle les eaux naturellement stagnantes. Ils ont sur les natures plus lentes et plus saines le privilége de savoir mettre la main à l'œuvre sous la première impression, d'être constamment en éveil, de savoir opposer à l'inertie des masses une énergie entraînante, par moments un certain entrain démoniaque, et avant toute chose, un travail incessant, une persistance infatigable qui, tôt ou tard, leur permet d'atteindre le but désiré.

C'est par une vision tout à fait d'accord avec le tempérament et le caractère de l'apôtre, que s'explique l'événement décisif qui se passa sur le chemin de Damas. Le futur apôtre est en proie à une lutte morale des plus violentes. Regarde-t-il en arrière? sa conscience lui reproche d'avoir persécuté des innocents, d'avoir fait la guerre à Dieu et à son Oint. Regarde-t-il en avant? il a la perspective d'être appelé à faire des choses qu'il ne peut décidément plus faire. Regarde-t-il au dedans de lui? la voix de tous les docteurs et de l'histoire tout entière

d'Israël dépose en faveur des paroles créatrices de Jésus. A mesure qu'il approche de Damas, l'angoisse, le désespoir et les ténèbres vont en augmentant. Alors brille une lumière, la lumière éclatante de Dieu dont les docteurs ont parlé. Aussitôt Damas, la terre, le monde disparaissent, le ciel seul est visible, et du ciel ouvert sort la forme antique et bien connue du Fils de l'homme, le second Adam, le Messie glorieux : « Je suis Jésus que tu persécutes. Il t'est dur de regimber contre les aiguillons. » Paul est précipité à terre et on le conduit à Damas.

Il semble qu'après cet événement Paul n'aurait dû avoir rien de plus pressé que d'aller se mettre au courant de tout ce qui concernait le Christ historique, en entrant en relation avec les apôtres. C'est cependant de cela qu'il se défend expressément. (Gal. I, 16.) Ce n'est qu'après une retraite de trois ans au désert, comme Jean-Baptiste et Jésus, à Damas, dans l'Arabie du nord, et peut-être à la suite d'un voyage au Sinaï, qu'il se rend à Jérusalem pour voir Pierre, et Jacques, frère du Seigneur. L'agitation de cette année 39, provoquée par l'entreprise de Caligula de profaner le temple, permet à Paul de séjourner inaperçu dans la ville sainte. Il manifeste donc ouvertement l'intention de se mettre au courant de l'histoire de Jésus ; il montrera au besoin qu'il la connaît jusque dans les moindres détails, mieux même que d'autres. Toutefois, il prouve la messianité de Jésus plutôt au moyen de l'Ancien Testament que par des événements tirés de sa vie. Il ne s'attache essentiellement qu'à deux faits : la mort et la résurrection de Jésus. Cela tient à toute la tendance spéculative de Paul : il ne pense pas, il ne se meut pas dans le monde des faits, mais dans celui des postulats religieux. De plus, Paul est un de ces esprits chez lesquels la spontanéité l'emporte sur la réceptivité : de même qu'il ne cite jamais sans ajouter du sien, il a toute sa vie durant annoncé un Fils de Dieu qui s'était révélé en lui. Il est rare qu'un homme d'une telle activité intellectuelle soit objectif.

Tout porte à croire qu'il y avait dans le point de vue pharisien de Paul des éléments qui ont permis et préparé son développement chrétien. Il n'y avait donc aucun motif pour lui de rompre avec ses convictions antérieures qui l'avaient conduit à

l'Evangile, avec lequel elles ne se trouvaient pas dans une opposition absolue. Il laisse si bien exister tout l'échafaudage antérieur qu'il ne met à profit, pour sa spéculation, que deux faits : la mort et la résurrection. Quant aux renseignements abondants que les synoptiques nous présentent sur la vie de Jésus, Paul n'en fait ni un usage rhétorique, ni un usage didactique. Il connaît bien cette vie de son Maître, mais il ne construit rien dessus. Les attributs par lesquels il désigne le Seigneur ne sont pas même empruntés aux déclarations de Jésus, qui ne s'est jamais appelé lui-même ni le second Adam, ni l'image de Dieu. Toutes ces idées et bien d'autres ont leur source, non pas dans les déclarations du Maître, mais dans l'anthropologie de l'apôtre des gentils, qui ne renonce en rien à ses idées judaïques. Il ne modifie cette théologie que sur un point. D'après le pharisaïsme l'homme doit devenir juste; Dieu seul peut sauver l'homme. Paul met ces deux axiomes en rapport avec le Messie crucifié et en tire des conséquences nouvelles. Ce n'est pas par l'accomplissement de la loi qu'on est sauvé, mais par la mort expiatoire de Christ qui a la valeur d'une substitution.

Il ne s'agit donc pas de développer la doctrine de Jésus, mais de donner une doctrine *sur Jésus*. Au fait, Jésus n'a pas été pour Paul avant tout un docteur, mais essentiellement un médiateur. Il a plus fait qu'enseigné. Aussi le christianisme n'est-il pas pour lui une manière de voir, mais une foi, une manière de vivre résultant de la foi. Si d'un côté saint Paul se borne à donner une nouvelle réponse à une ancienne question, il ne développe pas le riche contenu de cette réponse à l'occasion des discours de Jésus, mais en opposition aux réponses données par l'école juive. C'est pour cela que le trait caractéristique de la théologie de saint Paul consiste dans l'opposition entre la justice qui vient des œuvres et celle qui vient de la foi.

Pour saint Paul, comme pour ses maîtres les pharisiens, la notion de justice comprend tout ce que Dieu demande de l'homme ; c'est l'état dans lequel se trouve réalisé tout ce que Dieu exige de l'homme. Si Paul avait voulu faire justifier

l'homme par la loi, il n'aurait pas pu entendre par là la loi rituelle, mais celle qui embrasse tous les devoirs religieux et moraux, et qui comprend la pureté du cœur, l'amour fraternel, la moralité. La loi morale générale et la loi de Moïse sont pour l'apôtre des notions identiques; il dit loi judaïque quand nous dirions loi morale, parce qu'il ne connaît pas de plus haute expression de celle-ci que la première. Paul ne conteste pas que la réalisation de la loi, une moralité parfaite n'eût rendu juste devant Dieu ; mais il nie que l'homme, par ses propres forces, puisse s'élever à cette hauteur.

C'est ainsi que Paul s'établit sur le terrain de ce dualisme qui, au moyen des hellénistes, avait aussi pénétré dans le judaïsme. La nature humaine appartient à un monde fini : elle est liée aux lois de ce monde ; la loi est divine, spirituelle ; voilà pourquoi il n'est pas donné à l'homme fini d'accomplir la loi. C'était là le grand problème qui, à cette époque, occupait encore plus les païens que les juifs. Le monde grec n'avait pas trouvé le mot de l'énigme, il restait à savoir si l'école juive serait plus heureuse. Il a fallu que le platonisme se présentât sous des formes juives jusqu'à en être méconnaissable, avant d'être en mesure de résoudre la contradiction qu'il avait lui-même fait naître.

Deux mondes se trouvent en présence et un abîme les sépare. Nous avons d'un côté le ciel, source de toute vie et de toute force, siége des types primitifs de tout être, et le monde sensible, informe et sans essence, si les ombres que reflètent sur lui les idées ne lui communiquaient l'une et l'autre. Le judaïsme avec son Dieu transcendant et sa religion spirituelle devait très bien s'accommoder de ce dualisme platonicien. L'anthropologie de Paul repose en plein sur ce dualisme. L'homme est tiré de la terre, chair ; ce n'est que par un souffle de vie, l'âme, qu'il se distingue de la matière. (Cor. XV, 45.) A ce titre l'homme est fini, sujet à la corruption, impur, comme toute matière qui se meut entre la naissance et la mort. Le pneuma est en opposition avec la chair, mais il ne doit pas être confondu avec ce que les modernes appellent esprit. Le pneuma demeure une substance, une matière, une substance qui éclaire, rayonne,

réchauffe. D'après Paul l'homme n'a, par nature, aucune part au monde pneumatique.

A ces deux éléments vient s'ajouter l'esprit (le *nous*), le principe qui pense et qui réfléchit, grâce auquel l'homme se distingue des autres créatures. Ce *nous* n'est nullement pneuma, ni rien qui lui ressemble, mais purement et simplement la faculté particulière à l'homme d'acquérir conscience des phénomènes extérieurs et intérieurs. Il ne fait pas partie des dons primitifs de la nature, l'esprit n'est communiqué à l'homme que par un nouvel acte créateur. L'homme né de nouveau possède l'esprit, l'homme naturel ne le possède pas. De là une antithèse absolue entre l'homme charnel et l'homme pneumatique. Les deux sont en lutte constante.

Ce dualisme anthropologique ne paraît pas reposer, chez Paul, sur le dualisme métaphysique de l'esprit et de la matière, de Dieu et du monde; mais uniquement sur le sentiment du péché et de son esclavage. Aussi l'antithèse est-elle plus accusée après qu'avant sa conversion, au point de donner lieu à une action nouvelle de la loi. Elle ne sert plus qu'à donner à l'homme le sentiment de la culpabilité, du péché subjectif, en lui faisant commettre avec conscience le mal auquel il se livrait par nature et avec nécessité. Paul arrive ainsi à un pharisaïsme retourné qui voit dans la loi, non plus le privilége d'Israël, mais la malédiction de Dieu. La loi n'a pas été donnée pour *contenir* le péché, mais pour le faire *abonder*. Arrivé là, il ne faut plus reculer devant l'idée d'une absolue dépendance de l'homme, en vertu de laquelle Dieu est l'auteur du péché. Tout disparaît devant le décret absolu de Dieu qui plonge le monde entier dans le péché afin de faire ressortir d'autant mieux sa sainteté.

C'est le Messie qui sera chargé de justifier l'humanité. Tandis qu'avant sa conversion Paul aurait dit: Le Messie viendra dès qu'Israël sera juste, il déclare maintenant que le Messie est venu *pour* justifier l'humanité. Comme en vertu du dualisme de l'apôtre, cette action du Messie ne peut être qu'une création nouvelle, il voit en lui, non pas comme d'autres un second David, un guerrier, un second Moïse, un législateur, et un

prophète, mais un second *Adam*, le père d'une humanité nouvelle, l'idéal de l'humanité.

C'est bien ainsi que la *sibylle juive*, V, 414 et suiv. ; *le livre d'Hénoch*, XLVI, 1, les *Septante* dans la traduction des Ps. LXXI et CX, 3 et Esa. IX, 6 avaient présenté le Messie comme l'homme céleste, idéal, créé dès avant la création du monde. La distinction dans le récit de la Genèse entre un Adam céleste et un Adam terrestre conduisait aussi à la même conception. Philon accomplit l'identification de cet homme céleste avec l'homme type, l'homme idéal de Platon, l'homme purement genre qui n'appartient à aucun sexe, ni à aucune nationalité, mais qui est simplement l'homme par excellence. Paul n'a pas simplement matérialisé cette idée juive de l'homme céleste en l'identifiant avec Jésus de Nazareth, mais il s'est, plus que Philon, tenu collé au texte de l'Ecriture. L'homme Jésus prend ainsi place dans une série de puissances divines où il occupe le premier rang. Pour autant que les églises de la Galilée aient glorifié le Messie prédit par tous les poëtes et par tous les prophètes d'Israël et qui est attendu sur les nuées du ciel, il ne prend décidément une forme divine que lorsque saint Paul applique la christologie rabbinique à Jésus de Nazareth. Il ouvrait ainsi la voie par laquelle le judaïsme hellénique et le besoin de rédemption du monde païen, influencé par le platonisme, allaient être conduits à voir dans ce Galiléen le médiateur entre le monde céleste et le monde terrestre. Paul, il est vrai, ne prononce pas le mot logos qui sert aux stoïciens à désigner le principe spirituel du monde, et qui pour Philon personnifie l'activité créatrice et conservatrice de Dieu. Mais le mot seul fait défaut. Ce que Philon avait établi d'une manière spéculative était devenu, dans l'école de Paul, une religion positive.

Pour la formation de l'humanité nouvelle, il ne faut rien moins qu'une création nouvelle ; celle-ci comprend la satisfaction pour les péchés anciens, la communication d'un organe spirituel, suffisamment puissant pour tenir la chair en bride, En vue de l'une et de l'autre, l'homme céleste est devenu chair. il a pris la nature humaine pécheresse, le péché objectif, mais

sans jamais commettre une transgression personnelle qui lui permît de devenir subjectif. Ce n'est pas toutefois la vie, mais la mort de Jésus qui a été le fait décisif. Elle produit d'abord le pardon des péchés passés; Jésus a pris sur lui la peine qui menaçait le pécheur et nous a ainsi rachetés. Deux idées de l'Ancien Testament devaient conduire à cette théorie de la satisfaction qui est encore tout à fait dans le goût du pharisaïsme; l'idée du sacrifice et celle des souffrances du serviteur de l'Eternel auxquelles Esa. LII donne une valeur substitutive. C'est avec ces deux éléments-là que le moyen âge et la réformation ont construit un peu trop exclusivement la doctrine de la justification. Pour Paul, en effet, l'essentiel n'est pas le pardon des péchés, mais le fait qu'il nous a mis en position de pouvoir vivre sans péché, ce qui a eu lieu par le triomphe sur la chair, puissance dont la mort de Christ nous a délivrés. Ce qui s'est accompli objectivement dans Jésus, se répète dans le fidèle : c'est pour cela qu'il est notre Adam. (Rom. V, 12, 19.) Paul place moins l'accent sur le rapport juridique de la mort du Christ avec notre culpabilité que sur l'idée d'une union mystique de la communauté messianique avec le Messie.

Un don positif a rendu possible cette transmission au fidèle des bienfaits de la mort du Christ; en ressuscitant dans un corps spirituel, le Messie a rendu les fidèles participants du monde spirituel; en possession de l'esprit, l'humanité nouvelle est en position de vaincre la chair. Cette parole profonde, le second Adam, n'a pas une simple portée symbolique, mais une signification décidément métaphysique. Pour qu'il y ait une humanité nouvelle, il faut un père nouveau.

Pour avoir part à cette création nouvelle, l'individu doit passer par une naissance nouvelle qui s'effectue au moyen de la foi et du baptême. Ici la doctrine de Paul rejoint les enseignements de Jésus. De même que Jésus a décrit le royaume des cieux comme une manière d'être de l'homme intérieur, ainsi Paul fait tout dépendre de la foi, c'est-à-dire de la confiance aux œuvres accomplies par Dieu en vue du salut. Ce que Jésus appelait le commandement nouveau, le grand comman-

dement de l'amour pour le Père, l'apôtre le désigne comme une confiance pleine de foi. Quand Jésus avait dit : Le royaume de Dieu est au milieu de vous, il avait entendu la justification au moyen de la foi.

La foi nous introduit donc sur le terrain subjectif, mais tout ne dépend pas moins de Dieu et non de celui qui veut ou de celui qui court. D'abord la foi ne doit pas être comprise à la moderne, comme un état d'âme harmonique dans lequel l'homme devrait se placer, qui porte sa promesse en soi-même et par cela même justifie l'homme. C'est la conviction positive que la mort du Messie a effacé nos péchés et nous a remis dans les conditions voulues pour être justifiés. Cette confiance a un contenu concret : c'est la confiance en la puissance miraculeuse de Dieu qui veut nous faire grâce, au moyen de Christ. L'élément subjectif de cette justification est restreint à divers égards : l'essentiel n'est pas l'intensité de cette confiance, mais son contenu, la foi en la messianité de Jésus ; en second lieu, Dieu donne cette foi à qui il veut. Bien loin d'abandonner la doctrine pharisienne de la prédestination, Paul l'accuse encore plus, dans le sens des esséniens.

Le baptême achève l'acte de la nouvelle naissance commencée par la communauté de foi avec le nouvel Adam. Sous sa forme primitive il représentait très bien la mort et la résurrection de Christ se reproduisant dans le fidèle pour achever son union. Celle-ci se poursuit toutefois encore au moyen de la cène, qui sert à favoriser en nous la naissance de l'homme spirituel.

Grâce à la possession de l'esprit, nous avons accompli en nous la synthèse de l'élément céleste et de l'élément terrestre ; par Christ nous avons reçu en nous la vie éternelle ; nous avons les arrhes du monde à venir, nous possédons, déjà dès cette vie-ci, la vie éternelle. On le voit, le dualisme qui était le cauchemar spirituel des contemporains, est décidément vaincu. Plus saint Paul a insisté sur l'abîme profond séparant les deux mondes, plus il insiste aussi sur l'idée que nous possédons en Christ cette conciliation après laquelle soupirait l'humanité.

Il a également fait disparaître le dualisme du monde présent et du monde à venir. Naturellement les espérances nationales des

juifs sous le règne du Messie n'occupent chez Paul que le second rang, pour céder la première place à la conception psychologique à laquelle allait appartenir l'avenir. Toutefois il n'a pas encore entièrement rompu avec les idées des pharisiens ; il insiste beaucoup sur le fait que Dieu n'a laissé que fort peu de temps pour l'entrée dans cette humanité nouvelle. Au moment où il écrit l'épître aux Romains (X, 6; Cor. VII, 29 ; XV, 23), il estime que tous les préparatifs de la parousie sont terminés. La création elle-même doit alors être transformée et pourvue de forces nouvelles pour être à la hauteur du royaume nouveau. (Rom. VIII, 18 à 23.) La conciliation entre le monde présent et le monde à venir est donc accomplie. Nous trouvons chez Paul et le progrès que la pensée religieuse du judaïsme a accompli sous l'action du platonisme, et ce sentiment religieux du monde grec qui est devenu plus profond au contact du judaïsme. Pour les rabbins, le règne du Messie est un temps de salut qui « sera un jour », mais non pas un monde actuel, qui « existe déjà. » Les juifs admettent un monde de lumière, trônant au-dessus du monde présent, sans être toutefois un autre monde, mais simplement un étage plus élevé du monde actuel. L'idée d'un monde « d'au delà » appartient au contraire au platonisme ; ce monde est la demeure de Dieu, le monde des idées, des forces, des âmes ; c'est là que rentre notre âme quand elle a terminé son pèlerinage. Paul, lui, sans renoncer à la croyance au royaume qui approche, sait la transformer en une foi au monde « d'au delà. » Par le monde supérieur, il entend tout ce que Platon avait désigné sous le nom de monde intelligible. Seulement il se distingue de celui de Platon en ce que ce royaume céleste peut pénétrer dans notre monde terrestre. La venue de l'homme céleste a inauguré la pénétration des éléments inférieurs et des éléments supérieurs qui sera parachevée à la parousie. La foi juive à un royaume de Dieu qui approche ne sert qu'à dépouiller la conception platonicienne du monde « d'au delà » de cette transcendance exclusive qui troublait le sentiment. Le monde « d'au-delà » est en train de devenir un monde « d'en deçà. » L'attente inquiète commence donc à se calmer, sans qu'elle soit

privée de l'objet qui faisait toute la valeur religieuse de cette manière de voir. Les idées sont ici présentées d'une façon telle qu'elles peuvent subsister malgré la non-réalisation des espérances eschatologiques régnantes. Tandis que le juif compte sur une descente du royaume des cieux sur terre et le platonicien sur une élévation de l'âme dans le royaume de la vérité, Paul s'établit sagement dans l'entre-deux. Tout en maintenant l'ensemble des idées messianiques de son peuple, il parle comme un platonicien de notre élévation dans le royaume des cieux, où nous attend un nouveau corps céleste. Il aimerait déloger, pour être chez lui, auprès de l'homme céleste; sa bourgeoisie est dans les cieux. Ce n'est donc pas au moyen de la résurrection juive qu'il compte arriver à la jouissance du royaume, mais par une rentrée dans l'autre monde, à la manière de Platon. Si le royaume ne vient pas, les disciples de Paul n'y perdront rien, vu qu'ils s'élèveront eux-mêmes dans la gloire à venir. (1 Thes. IV, 7.)

Le symbole du grain de semence (1 Cor. XV), qui dans les mystères d'Eleusis servait à symboliser l'immortalité, sert à Paul comme symbole de la résurrection. Ce que le Grec applique à la vie dans un autre monde, l'apôtre l'applique à un retour dans une époque nouvelle. Les images dont il se sert pouvaient être employées dans les deux acceptions. Le quatrième évangile, qui se place entièrement au point de vue platonicien, ne fait que poursuivre les lignes tracées par Paul. Le quatrième évangile transforme le royaume qui approche en un monde supérieur de l'esprit et des idées. L'église doit saisir la vie éternelle déjà dans la vie présente : tous les éléments concrets de l'eschatologie juive, résurrection, jugement, condamnation se transforment en phénomènes psychologiques. Plus positivement encore que chez Paul, la foi au royaume devient une foi au monde « d'au delà, » qui néanmoins commence déjà dans le monde « d'en deçà ». Mais ce développement du quatrième évangile n'était possible qu'au moyen des notions théologiques de Paul, qu'il présuppose sans cesse.

Il fut donc un maître de la pensée, cet apôtre des gentils, puisque ceux-là mêmes qui rejettent sa pratique, comme

l'auteur de l'Apocalypse et celui du quatrième évangile, adoptent ses doctrines. Paul fit disparaître ce dualisme qui déchirait la conscience religieuse de l'époque. Paul le renversa, et cela au moyen d'une forme concrète, d'une doctrine religieuse. Cette théologie communiqua aux hommes qui pensaient la certitude religieuse, cette foi aux faits qui manque à Philon : il fournit aux églises la formule intellectuelle de ce que sentait leur conscience religieuse. Sans doute, la simple pensée d'une médiation entre les deux mondes, au moyen du logos, comme Philon l'avait conçue, ne pouvait produire une religion nouvelle. D'un autre côté elle serait demeurée sans consistance aucune, une religion qui, ne s'élevant pas plus haut que le domaine de l'expérience et du sentiment, n'aurait pas réussi à se systématiser et à se légitimer logiquement. Paul accomplit un grand progrès en transformant en doctrine de la réconciliation ce qui n'était avant lui qu'expérience de la réconciliation. C'est grâce à lui, surtout, que le christianisme est devenu cette conception du monde qui n'est autre que celle de la réconciliation.

Les doctrines de Paul qui, à quelques égards, ont fait leur temps, étaient l'expression d'une vie religieuse qui aujourd'hui encore réveille la vie. Ces impressions qui lui importaient beaucoup plus que le système auquel elles donnèrent naissance, se résument dans le sentiment de la dépendance, c'est-à-dire dans la piété. Ce sentiment de la dépendance se manifeste par la conscience de son indignité personnelle, que sa disposition naturelle, son ascétisme de pharisien et le souvenir de sa conversion miraculeuse ont continué à développer. L'idée de l'imperfection humaine est le trait le plus caractéristique du paulinisme. Et partout où il y a eu une réforme sérieuse de l'église pendant dix-huit siècles, c'est toujours en partant de l'esprit de l'apôtre qui a déchiré sans pitié tous les voiles qui recouvrent nos misères. A cet élément négatif vient s'ajouter le sentiment non moins vif de la réconciliation par Jésus-Christ. Le sentiment de la dépendance va si loin que Paul se sent esclave de Christ et complétement identifié avec lui. L'éloignement de Dieu, qui est le trait caractéristique de

l'époque, fait place chez lui à un sentiment de communion, d'unité avec Dieu, qui ne se trouve que chez les génies de la vie religieuse et dans les époques classiques. Comme sa vie personnelle, le monde entier est totalement subordonné aux fins que Dieu poursuit. Jamais la conception téléologique des choses n'a été plus fortement accusée. Si la piété est la disposition à se sentir en tout dépendant de Dieu, à se sentir, en marchant dans le monde présent, de tous côtés environné du monde avenir, il n'y eut jamais de génie de la piété plus grand que saint Paul. Justement parce que tout ce qui lui arrive à lui et aux autres est rapporté à Dieu, il ne cesse à tout propos de rendre grâces. C'est dans cette disposition d'esprit qu'il fournit une carrière à laquelle il a pu lui-même appliquer les paroles du psaume XLIV : Nous sommes tous les jours mis à mort pour l'amour de toi, et nous sommes regardés comme des brebis de la boucherie. Mais cette énergie avait aussi un autre côté. Paul marche avec tant de résolution vers le but que, loin de pouvoir supporter la contradiction, il sent tout son être se révolter quand elle est dirigée non pas contre sa personne, mais contre ses principes. C'est pour les églises qu'il réserve les expressions les plus passionnées de son mécontentement. On peut lui reprocher de ne pas toujours respecter l'individualité de ses adversaires. Il était lui-même un radical poussant tout à ses dernières conséquences. Tient-il le christianisme pour une folie ? il faut qu'il soit détruit ; est-il reconnu comme la vérité ? il doit devenir la religion universelle. Comment l'invasion d'une personnalité pareille dans le champ de la mission n'aurait-elle pas fait époque ? Aussi croit-on volontiers au témoignage qu'il se rend à lui-même : J'ai travaillé beaucoup plus qu'eux tous ; toutefois, non point moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. (1 Cor. XV, 10.)

II. *L'œuvre de Paul en Orient.* — Le temps avant la parousie devant être très court, Paul parcourt le monde pour annoncer l'évangile, d'abord aux juifs et ensuite aux païens. Son but c'est de fonder des églises, au moyen d'une éloquence bien réelle dont ses écrits ne donnent qu'une faible

idée, et par le déploiement d'une riche personnalité. Tout, chez Paul, est d'un apôtre. Si Jésus fut surtout pasteur, l'apôtre est dévoré par l'ardeur missionnaire. Il n'est jamais qu'*en passage: toujours plus loin*, *toujours plus loin*, demeure sa constante devise. La parole prophétique *qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds de ceux qui annoncent l'évangile de paix*, donne à sa vie son attrait et sa poésie. Et comme à cette fièvre de voyageur viennent s'ajouter les soins du pasteur, il ne perd aucune de ces églises qu'il fonde: c'est qu'il a préalablement soigné les intérêts spirituels de chacun des membres pris individuellement. Pour que cette activité fiévreuse ne soit attribuée ni à l'avarice, ni au besoin de dominer, ni à l'enthousiasme, Paul s'impose la lourde charge de pourvoir à sa subsistance par le travail de ses mains, ce qui l'oblige, en arrivant dans une ville, de chercher de l'ouvrage, avant même de s'informer où se trouve la synagogue. L'épître aux Romains donne la substance des enseignements de Paul que les autres lettres supposent connus. Il est possible qu'au début, comme les chrétiens de Palestine, il ait incorporé les convertis d'entre les gentils aux congrégations des juifs de naissance. Ce n'est qu'après quatorze années de prédication, en Syrie et en Cilicie, que, tirant les conséquences de ses principes, il fonde les églises de Galatie sur d'autres bases.

Alors se posèrent des problèmes nouveaux qui agitèrent longtemps l'église naissante. Quelle position devaient prendre, à l'égard de la loi de Moïse, les gentils chrétiens mais incirconcis? Pour être justifiés, doivent-ils observer la loi cérémonielle des juifs, ou bien le Messie réalisera-t-il les espérances qu'ils placent en lui, s'ils continuent à mener leur vie païenne? La question fut débattue pour la première fois à Antioche, où Paul et Barnabas étaient revenus de leurs voyages environ vers l'an 53. Les chrétiens d'Antioche eux-mêmes avaient à cet égard des habitudes fort larges, sur lesquelles on avait pu fermer les yeux à Jérusalem, aussi longtemps qu'ils avaient été la seule congrégation d'un caractère mixte. Mais la position était devenue plus critique par suite de la fondation des églises de Galatie. Il arriva donc de Jérusalem des hommes zélés d'entre

les juifs déclarant que ceux qui ne se feraient par circoncire ne pourraient avoir aucune part au salut messianique. Paul s'éleva contre ces préjugés avec tout le radicalisme d'une théologie qui fait fi des intermédiaires historiques. C'est par une nouvelle naissance en esprit que nous entrons dans le royaume du Messie, peu importe donc qu'on soit juif ou grec. L'avantage d'appartenir à la république d'Israël pouvait même devenir nuisible, puisqu'il exposait à la tentation de s'appuyer sur la chair. Et puis, comment aurait-elle pu devenir obligatoire pour les païens, cette loi juive dont l'unique fruit avait été de faire abonder le péché?

Mais ces spéculations paradoxales ne pouvaient être du goût des judaïsants. Ils y voyaient une falsification de la parole de Dieu et accusaient Paul de se prêcher lui-même, c'est-à-dire ses rêveries. (2 Cor. IV, 2; III, 5.) N'est-il pas dit catégoriquement dans le *Deutéronome* que celui-là seul qui accomplira la loi aura part à la vie? Paul, fort embarrassé, a recours à un moyen presque désespéré pour éluder cette lettre de la loi qui semble être contre lui : c'est avec intention que Moïse a trompé Israël au sujet du caractère passager et transitoire de l'ancienne alliance. (2 Cor. III, 11.)

Des arguments de ce genre étaient de nature à irriter plus qu'à convaincre les adversaires; l'amour pour la loi alla chez quelques-uns en augmentant. De part et d'autre on fut disposé à méconnaître ce qu'on professait en commun pour n'apercevoir que ce qui séparait. Paul ne vit dans les zélateurs de la loi que des espions s'introduisant dans les églises pour surprendre la liberté des fidèles. Le christianisme courait sans contredit le danger d'être absorbé par le judaïsme. Mais Paul va trop loin en prenant le résultat possible pour *l'intention*. Les judaïsants vont trop loin de leur côté quand ils prétendent que les missions parmi les païens devaient être interdites, puisque les promesses ne s'adressaient qu'aux juifs seuls. (Gal. II, 9.) On le voit, de part et d'autre on était extrêmement monté. C'est qu'aussi il n'y allait pas de peu. Il s'agissait de savoir si le christianisme deviendrait une religion de formes et de cérémonies, comme toutes les autres, ou si, conformément à la décla-

ration de Jésus que Dieu regarde au cœur, il se maintiendrait comme religion spirituelle, insistant avant tout sur la disposition intérieure. Paul se décide à se rendre à Jérusalem avec Tite pour faire trancher la question. Elle était moins brûlante qu'à Antioche, par la raison fort simple qu'il était rare de rencontrer à Jérusalem des chrétiens d'entre les païens. Toutefois les Douze étaient bien restés des observateurs de la loi ; il n'y avait pas lieu de supposer qu'arrivés à l'âge de cinquante et de soixante ans, ils adoptassent des idées nouvelles. Rien n'autorisait donc à compter sur une entente. A aucun prix Paul ne consentit à laisser circoncire Tite, qui représentait les églises d'entre les gentils. Du reste il n'entrait pas dans son intention de faire trancher le débat par la congrégation tout entière. Il se borne à faire connaître sa manière de comprendre l'Evangile à Jacques, à Pierre et à Jean. Et après qu'on lui eut tendu la main d'association, il fut convenu qu'on se partagerait le champ de travail. Mais cela ne voulait pas dire que les colonnes de l'église de Jérusalem eussent cessé d'espérer, soit de l'avenir, soit de leurs propres efforts, que les chrétiens d'entre les gentils finiraient par se ranger à leurs opinions.

La grosse question qui divisait l'église naissante n'avait donc pas été tranchée, mais simplement ajournée. Le Seigneur déciderait lui-même à son avénement s'il fallait ou non circoncire les païens. En attendant on n'avait rien à objecter aux conversions que Paul pourrait accomplir dans leurs rangs. Grâce à l'esprit de charité, encore fort puissant, quoique très importante, la question de principe ne l'était cependant pas assez pour provoquer un schisme, en empêchant ceux qu'elle divisait de se tendre la main d'association. La vocation de Paul par Christ fut également reconnue, bien qu'il ne soit pas fait mention d'une reconnaissance de son apostolat. La misère très grande des frères de Jérusalem, auxquels Paul prit volontiers l'engagement de porter secours par des collectes, offrit une occasion toute naturelle de rapprochement. Ce compromis fut dû, en bonne partie, à la force des circonstances et surtout à la supériorité personnelle de l'apôtre des gentils.

Le résultat de cette entrevue fut que les zélés partisans de

la loi s'attachèrent aux pas de Paul pour insister, partout où il fondait une église, sur les avantages supérieurs de la circoncision. L'église de Jérusalem était de son côté divisée : tous n'admettaient pas les maximes rigides de Jacques, frère du Seigneur. Ainsi Pierre, à Antioche, en était venu à user d'une très grande liberté. Mais les émissaires de Jérusalem ne tardèrent pas à exiger qu'il se conduisît à Antioche comme au centre de la théocratie. Simon, fils de Jonas, se trouve alors dans un extrême embarras, par suite de son grand amour de la paix qui passe avant tout. Etant revenu à ses pratiques juives, il est vertement redressé par Paul qui prend son extrême faiblesse pour de l'hypocrisie. Se laissant guider par le cœur plus que par les principes, après avoir fait un pas en avant, sans convictions, il était en train d'en faire deux en arrière. Les arguments avancés par Paul montrent clairement que, de part et d'autre, on discutait à la manière des scribes: c'est en se plaçant au centre même de ses idées théologiques que Paul s'élève contre la prétention d'imposer la loi aux gentils. Mais ses plus ardents disciples pouvaient seuls le suivre jusqu'au bout. Barnabas se sépare de lui sans retomber dans le judaïsme; Silas et Timothée accompagnent Paul, qui est bientôt entouré dans ses voyages d'un grand nombre de prédicateurs, d'origine païenne, annonçant aussi le Messie, ce qui ne contribue pas peu à augmenter la défiance des judaïsants. Bien qu'un abîme profond séparât les deux tendances, les hommes de la première génération n'en vinrent pas au schisme. D'abord ils partaient du point de vue que les chrétiens devaient discuter comme ne discutant pas; ensuite, malgré les controverses fort vives qui devaient suivre, on était disposé à travailler à l'œuvre commune, s'en remettant au retour prochain du Seigneur pour trancher le différend.

Les églises de la Galatie devinrent à leur tour le théâtre d'un violent débat. Quelques juifs, qui se trouvaient perdus parmi les chrétiens d'entre les gentils, ne pouvant supporter la pensée d'être eux-mêmes excommuniés par la synagogue, cherchèrent à gagner aux pratiques judaïques les gentils amenés à l'évangile par l'apôtre Paul. L'état inférieur de civilisation de

ces populations grossières rendait leur rechute fort aisée. Comment ces églises, arrachées à une religion de rites, de cérémonies, auraient-elles pu se maintenir définitivement à la hauteur de spiritualisme où l'apôtre les avait placées! Par réaction, ces congrégations-là ne devaient pas tarder à désirer de nouveau marcher par la chair. C'était le cours ordinaire du prosélytisme. Comme le montre l'exemple contemporain d'Izates, roi d'Adiabène, après avoir débuté par les psaumes et la pure idée de Dieu on finissait par le couteau de la circoncision. Les judaïsants n'insistaient pas seulement pour que les Galates célébrassent les fêtes, mais encore pour qu'ils se fissent circoncire. Une première fois, Paul réussit à retenir ces églises sur la pente qui aboutissait à un anéantissement de la croix de Christ. Mais l'apôtre n'eut pas plus tôt quitté Antioche que les intrigues de ses adversaires reprirent de plus belle et furent couronnées de succès. Il apprend que les chrétiens de Galatie se disposent à célébrer l'année sabbatique, se prolongeant du mois de septembre 53 au même mois de l'année 54. Dans ce retour aux nouvelles lunes et aux sabbats, qui rappelaient plusieurs cérémonies païennes, Paul voit une rechute jusqu'au culte de la nature. Ne distinguant pas entre le couteau des prêtres de Cybèle et celui des rabbins, confondant dans son indignation eunuques et circoncis, il s'écrie: « Qu'il serait à désirer qu'ils se mutilassent eux-mêmes, ceux qui vous troublent! » (Gal. V, 12.) Comme les natures supérieures qui ne se rendent pas compte de la distance qui les sépare du commun des hommes, Paul s'était imaginé que l'esprit qui avait soufflé sur les églises de la Galatie reposait sur les mêmes bases d'où sa propre conversion avait procédé. Il ne se doute pas que l'enthousiasme des Galates n'est que le reflet du sien propre. Aussi, ne comprenant rien à cette rechute, il ne peut s'en rendre compte que par quelque magie, quelque sortilége; on aura jeté un sort à ses chers Galates; ils seront sous l'influence de quelque mauvais œil. Mais ne peuvent-ils pas rompre le charme en portant les yeux sur Jésus, qui leur a été dépeint comme crucifié? (Gal. III, 1.)

Cette rechute jusqu'aux cultes de la nature n'avait pas manqué de provoquer les querelles interminables que le

pharisaïsme traîne à sa suite. On le voit par les nombreux synonymes que Paul accumule pour indiquer cette nouvelle disposition des esprits. (V, 20.) En revanche, l'orgueil spirituel avait été si bien en augmentant qu'on en était venu à mettre en doute les titres apostoliques de Paul. Ce qui donnait de l'importance à tout ce mouvement, c'est que les meneurs en appelaient à l'autorité des douze apôtres et que les Galates ne voulaient pas se réclamer d'un christianisme ayant rompu avec les églises primitives. Arrivés là, les chrétiens de la Galatie devaient être conduits à rompre avec l'apôtre Paul. Mais il paraît qu'avant de se décider à franchir ce pas décisif, ils voulurent entendre une dernière fois son opinion. De là l'épître qu'il leur écrivit. Le caractère passionné de cet écrit autorise à croire que Paul prit la plume d'abord après avoir reçu les fâcheuses nouvelles. Cette épître a un triple but : constater l'autorité apostolique de son auteur ainsi que son indépendance à l'égard des décisions prises par ceux de Jérusalem ; établir la justification par la foi ; reprendre les travers anciens et nouveaux des Galates. Tout cela est rondement établi dans cette lettre qui, du commencement à la fin, se lit comme un dithyrambe. Ce n'est qu'indirectement qu'on peut savoir quels furent les effets de ce puissant discours de *De Corona*. Après ce conflit, Paul reparaît chez les Galates en 55; et en 58 il compte surtout sur les églises de ce pays pour les secours qu'il a l'intention d'apporter à Jérusalem dans son dernier voyage. (Act. XVIII, 23 ; 1 Cor. XVI, 1.) Et toutefois, pour ces populations de l'Asie mineure, elle n'était qu'une question de temps cette rechute dans le culte des cérémonies qui devait les faire reculer jusqu'au judaïsme, au bizantinisme, pour tomber définitivement sous le joug des mahométans. La nature du climat, la nature sensuelle des populations, la prédominance de l'imagination comme chez les Orientaux, tout cela ne devait pas leur permettre de se maintenir longtemps sur les hauteurs du spiritualisme. C'est peut-être pour ces raisons que Paul quitta ces contrées afin d'aller se faire Grec avec les Grecs.

III. *Saint Paul chez les Grecs.* — En Macédoine, Paul trouva une race mâle, vigoureuse et énergique. Si l'opposi-

tion fut d'abord vive, ceux qui s'attachèrent à lui lui demeurèrent fidèles jusqu'à la fin. Aussi ne se fit-il pas scrupule d'accepter des secours en argent de ces chrétiens pauvres, parce qu'il était suffisamment sûr de leurs sentiments pour n'avoir pas à craindre que sa conduite fût mal interprétée. Philippes, Thessalonique et Bérée devinrent les principaux centres de l'activité de l'apôtre. Là, comme ailleurs, la substance de la prédication de Paul est toujours que la fin de l'économie est proche. La hache est mise à la racine de l'arbre, le Seigneur est à la porte. Comme des idées du même genre se trouvaient alors répandues dans le monde païen, qui vers la fin du règne de Claude comptait sur une manifestation prochaine de la colère des dieux, cette coïncidence agita fortement les esprits jusqu'à Rome. Elle eut pour suite le bannissement des juifs, auxquels on faisait remonter ces funestes présages. Cette attente anxieuse du retour prochain du Seigneur eut aussi plusieurs conséquences fâcheuses dans l'église de Thessalonique. Paul leur répond que l'essentiel c'est d'être uni à Christ. Cette union demeurera, soit qu'ils vivent, soit qu'ils dorment déjà dans la terre au grand jour de l'avénement du Seigneur.

A la suite de son contingent ordinaire de luttes et de souffrances, Paul quitta la Macédoine pour l'Achaïe. Il se trouva là au sein d'une civilisation corrompue qui allait faire à l'Evangile une opposition d'un nouveau genre. Après avoir à peine touché barre à Athènes, — ville singulièrement dégénérée, vaine d'une gloire passée, dont elle était si peu digne, et pleine de sophistes bavards, — sans y laisser des traces importantes de son activité, l'apôtre se rendit à Corinthe où il fit un séjour prolongé. Ce n'était plus ni Corinthe la divine chantée par Pindare, ni l'ancienne capitale des villes doriennes et de la ligue achéenne dont parle Thucydide. Le vandale Lucius Mummius avait détruit de fond en comble l'ancienne ville, en l'an 146 avant J.C. La ville nouvelle n'avait été construite qu'en l'an 46 avant J.C., par Jules César, un siècle environ avant la visite de Paul. Elle s'était immédiatement peuplée de vétérans, et de descendants d'affranchis. Tandis que les marbres des anciens édifices servaient à construire des maisons en bois couvertes de roseaux et de chaume, ornées d'or et d'argent, ce qui don-

nait à la ville l'aspect le plus hétéroclite, une autre partie des débris servit de point de départ pour un commerce d'antiquités qu'on se mit à imiter quand elles firent défaut. C'était une ville plus romaine que grecque, ayant les plaisirs et les jeux grossiers du monde romain. En peu de temps Corinthe devint une des principales places du commerce entre l'Orient et l'Occident. Les dieux maritimes et les dieux du commerce, avec Vénus, jouissaient particulièrement de la faveur populaire. On n'y entendait parler que de commerce et d'intérêt, de profits exagérés, si bien que Paul à son tour, censé faire comme ceux qui l'entourent, doit se défendre du soupçon d'avoir voulu exploiter les Corinthiens. (2 Cor. XII, 16-20.) Cette ville de matelots, sans bourgeoisie établie, sans traditions et sans aristocratie, était devenue le rendez-vous de tous les vices de l'Orient et de l'Occident, une nouvelle Sodome. Paul, habitué à la sévérité des mœurs juives, voit dans cet immense désordre une manifestation évidente de la colère de Dieu, et le signe précurseur d'une terrible catastrophe. On ne le comprend pas même lorsqu'il proteste contre ces mœurs; quand il recommande aux fidèles de n'avoir aucun commerce avec les impurs, ils lui répondent naïvement que pour cela faire ils devraient sortir du monde. Le jugement de l'apôtre est sévère, amer même. Toutes les épîtres datées de Corinthe abondent en plaintes sur son entourage. En cela, il est parfaitement d'accord avec les écrivains païens, Juvénal, Pausanias, Martial, qui parlent de cette ville. A toutes les autres causes de désordre venaient s'ajouter un prolétariat fort considérable, et une population esclave qui s'éleva plus tard à un demi-million. L'ivrognerie était le vice proverbial des classes inférieures. Ce n'est qu'ivre qu'un Corinthien montait à la tribune, aussi Paul reproche-t-il aux chrétiens d'avoir transporté ces usages jusque dans leurs agapes.

L'apôtre souffrit d'abord beaucoup de son isolement dans un pareil milieu; il avoue qu'il a connu le mal du pays (1 Thes. II, 17; 2 Cor. XI, 7-12.), auquel étaient venues se joindre les privations d'une extrême pauvreté! (1 Thes. III, 7.) Sa position changea un peu lorsque tout en cherchant peut-être de l'ouvrage, il découvrit Aquilas et Priscille qui non-seulement faisaient des tentes comme lui, mais qui partageaient sa foi religieuse.

L'arrivée de Silas et de Timothée ne tarda pas à augmenter le petit nombre des fidèles. Là comme ailleurs, Paul prêcha que l'Ecriture a annoncé un Messie souffrant. L'opposition des juifs fut tellement violente que l'apôtre résolut de ne plus paraître dans leurs synagogues. Tout nous montre que bon nombre des convertis se recrutèrent dans les couches les plus inférieures de la société : « Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni ceux qui commettent des péchés contre nature, ni les larrons, ni les avares, ni les ivrognes, ni les médisants, ni les ravisseurs, n'hériteront point le royaume de Dieu. Et quelques-uns de vous étaient tels. » (1. Cor. VI, 10.) De pareils antécédents expliquent qu'il se soit passé dans cette église des faits contrastant singulièrement avec le titre de saint que Paul donne aux convertis.

L'église, au bout de quatre ans, fut assez nombreuse pour donner naissance à divers partis : plusieurs circonstances portent cependant à supposer qu'il n'y avait pas beaucoup plus d'une centaine de membres. C'était assez pour inquiéter la synagogue qui tremblait pour son existence, en voyant une communauté nouvelle s'établir ainsi sur les limites du judaïsme et du paganisme.

L'accusation mal formulée qu'ils portèrent par-devant le proconsul Gallio manqua son but. Paul put prolonger son séjour à Corinthe et déployer son activité missionnaire dans le voisinage. Les préoccupations eschatologiques ne manquèrent pas de jouer un grand rôle, comme on le voit par la dissertation sur la résurrection (1 Cor. XV) et par d'autres indices. (1 Cor. VII, 6, 20.) L'essentiel c'est qu'un saint enthousiasme, comme une pluie fécondante, avait développé les dons les plus variés et les plus précieux qui réjouissaient l'apôtre. La congrégation fut bientôt en mesure de se suffire à elle-même, en l'absence de Paul et de ses disciples. Ce qui paraît avoir tout particulièrement maintenu l'intérêt, c'est la lecture des lettres qu'échangeaient les diverses églises. Les agapes, qui se terminaient par la distribution de la sainte cène, étaient les derniers vestiges de la communauté des biens. L'organisation ecclésiastique ne paraît pas avoir été complète, car si Paul parle d'apôtres, de prophètes et de docteurs, il ne dit rien d'anciens ou de présidents. (1 Cor.

XII, 27-29.) L'obéissance est plutôt réclamée pour les hommes qui ont fondé et hébergé la communauté. (1 Cor. XVI, 16.)

Paul, après avoir séjourné un an et demi à Corinthe, se rendit dans l'Asie proconsulaire, laissant à d'autres, suivant son habitude, le soin d'édifier sur les fondements qu'il avait posés. Dans la première année du règne de Néron, Paul se rendit à Ephèse, ville grande et brillante, capitale de cette province, jadis le berceau de la culture grecque. Tandis que cette grande ville de commerce, en bonne partie livrée à la superstition et au bigotisme, inspirera, dix ans plus tard, une profonde répulsion à l'auteur judaïsant de l'*Apocalypse,* Paul, avec ses idées plus larges, voit partout des portes qui s'ouvrent pour l'Evangile. (1 Cor. XVI, 19.) La synagogue avait depuis longtemps préparé le champ dans lequel Paul et Jean allaient répandre la semence de l'Evangile. Un violent écrit polémique composé par un juif qui connaît fort bien Aristote, et qui fait déclarer au philosophe Héraclite qu'il n'a jamais ri à cause de toutes les horreurs et de tous les scandales de sa ville natale, dont il fait le long récit, montre que les juifs d'Ephèse se tenaient au courant de la culture grecque. Quelques livres sibyllins, d'origine juive, annonçaient également la ruine du temple de Diane pour l'époque messianique. Enfin l'astrologue Balbillus, qui exerça une grande influence sur Néron, auquel il promit le royaume de Jérusalem sur l'autorité des prophéties messianiques, était également un juif d'Ephèse. C'est en vertu de cette prophétie que se répandit un bruit sur le retour de Néron, qui a passé dans l'*Apocalypse* composée à Ephèse. Tout cela montre qu'il y avait beaucoup de points de contact entre la synagogue juive et celle des chrétiens. On comprend que la prédication de Jean-Baptiste eut aussi trouvé quelque écho dans un milieu où les idées religieuses étaient à ce point discutées. (Act. XIX, 1.) Paul trouva dans cette ville une église de judaïsants fort stricts, desquels il eut beaucoup à souffrir, ce qui lui fait dire que les ennemis sont en grand nombre. (1 Cor. XVI, 9.) De tous les chrétiens d'Ephèse qui semblent avoir appartenu aux classes inférieures (Rom. XV, 1-16), un seul, Onésiphore, demeura jusqu'au bout fidèle à l'apôtre. (2 Tim. I, 15.) A côté de ces petites gens se trouvaient Sosthènes et Apollos qui faisaient

autorité, même à Corinthe (1 Cor. I, 1 ; XVI, 12), et des négociants, connus à Jérusalem et à Rome. Jetant un voile discret sur les luttes qui durent avoir lieu, l'auteur des *Actes* ne mentionne ni les amis ni les adversaires, pour se borner à relever la profonde impression que produisit la prédication de Paul dans cette capitale de l'Asie proconsulaire. Malgré le silence intentionnel du livre des *Actes,* tout porte à croire que Paul doit avoir eu à souffrir à Ephèse plus que partout ailleurs, puisqu'il dit que cela lui sera compté au jour de la grande rétribution. (1 Cor. XV, 32 ; IV, 11.) A la suite d'une nouvelle attaque de ses ennemis, dans laquelle il se croit perdu (2 Cor. I, 8-11 ; VII, 5 ; IV, 7 ; Rom. XVI, 4), Paul quitte Ephèse qui avait été le centre d'une activité bénie.

En somme cependant les judaïsants paraissent avoir eu le dessus. Ils poursuivirent l'apôtre jusqu'à Jérusalem, bien que lors de son dernier voyage il eût jugé prudent de ne pas se montrer à Ephèse. Un judaïsant, Jean, surnommé Marc, l'auteur du second évangile et de l'Apocalypse, reprend vertement plusieurs de ces églises, louant celles dans lesquelles comme Ephèse l'élément juif a pris le dessus, tandis qu'il prodigue ses censures à celles qui ne respectent pas la loi, et qui ont tiré de fâcheuses conséquences de la tendance de Paul.

C'est ainsi que, quatre ans après la mort de l'apôtre, nous voyons cette église d'Ephèse, qui lui a coûté tant de travail, de nouveau en proie aux troubles et aux divisions. On ne peut entrevoir encore d'où viendra la solution : le judéo-christianisme conserve partout l'ascendant, bien que le point de vue de Paul doive l'emporter un jour dans le sein des églises sorties du paganisme. Tant il est vrai que les hommes médiocres ont seuls le privilége de voir mûrir les fruits de leur travail : les semences répandues par des personnages de génie ne lèvent au contraire que fort lentement.

(*A suivre.*) J.-F. ASTIÉ.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Schrader. — Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament [1].

Aujourd'hui que le déchiffrement des inscriptions assyro-babyloniennes a été suffisamment contrôlé, que le caractère de la langue dans laquelle ces inscriptions sont conçues est scientifiquement établi, le moment paraît venu de mettre la main à la faucille et de songer à la moisson. Cette moisson est d'une étonnante richesse. Elle fournit une foule de résultats imprévus, qui complètent et rectifient nos connaissances relatives à l'histoire de l'Orient antérieurement à l'époque des Achéménides. La plupart de ces découvertes intéressent au premier chef l'Ancien Testament. Il importe donc de rassembler avec soin et discernement tous les matériaux solides d'une histoire *assyro-israélite*. Ce n'est pas cette histoire déjà toute faite que l'auteur prétend offrir au public. Elle ne pourra être reconstruite que plus tard. Pour le moment, il ne peut être question que de rapprocher de l'Ancien Testament les textes exhumés des palais de Nimroud (Chalah,) de Koyoundjik (Ninive) et de la cité de Sargon, des monceaux de ruines de Babylone et des tombes de Warkah et de Moughéïr. L'auteur n'a pas l'intention de faire disparaître à tout prix les divergences qui pourraient se produire entre la Bible et les inscriptions cunéiformes, et encore moins de les dissimuler. Une solution naturelle se présente-t-elle à lui? il ne la repousse pas; mais mieux vaut, mille fois, reconnaître loyalement ces divergences, tant que les matériaux connus ne fournissent pas les moyens d'une conciliation satisfaisante, que de les effacer arbitrairement en tordant le texte de la Bible ou en faisant violence aux monuments.

[1] *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, Dr der Theologie u. Phil., prof. der Theol. in Jena. Giessen 1872. VII et 386 pag. in-8.

M. Schrader a utilisé tous les matériaux qui lui étaient accessibles, c'est-à-dire toutes les inscriptions publiées jusqu'à ce jour. Il a pu profiter encore du troisième volume de la grande collection publiée en Angleterre par Rawlinson et Norris, ainsi que du livre de M. Oppert sur les inscriptions de Dour-Sarkayan. (Paris 1870.)

Conformément au but qu'il s'est proposé, d'extraire des monuments assyro-babyloniens tout ce qui se rapporte de près ou de loin à l'Ancien Testament, l'auteur a pris ce dernier pour base de son travail. Il le parcourt livre après livre, s'arrêtant à tous les chapitres ou versets sur lesquels les inscriptions peuvent répandre du jour, ou qui lui fournissent l'occasion de faire un rapprochement intéressant. Les textes assyriens ou babyloniens sont chaque fois transcrits en caractères latins, traduits en allemand et, le plus souvent, expliqués avec plus ou moins de détails pour en faciliter l'intelligence au lecteur. — A la fin de son commmentaire, l'auteur a résumé dans une quinzaine de pages les données *chronologiques* fournies par les monuments pour la période qui s'étend de l'an 900, environ, à l'an 660. Cet *excursus* chronologique est suivi de plusieurs pièces justificatives importantes, telles que la *table des éponymes* ou archontes, c'est-à-dire des magistrats annuels dont la fonction essentielle consistait à donner leur nom à l'année dans les fastes du royaume; plusieurs fragments de ces *fastes*, où sont consignés en quelques mots les événements les plus marquants de chaque année, principalement les expéditions militaires; le canon chronologique des rois de Babel, dit *canon de Ptolémée*, etc. En outre, l'auteur a enrichi son ouvrage d'nn *glossaire* où les mots assyriens cités dans le commentaire sont brièvement expliqués et rapprochés des mots hébreux, arabes, syriaques, etc., de même racine. Le volume se termine par une table alphabétique des matières, une liste des mots et noms hébreux expliqués ou cités dans l'ouvrage, enfin par deux *cartes* dressées par les soins d'un collègue de l'auteur, M. Zöppritz : l'une indiquant les routes suivies, en Palestine, par les armées de Sanchérib; l'autre, d'après Kiepert, représentant l'Assyrie et la Babylonie, et en particulier l'emplacement de Ninive.

Quelques extraits donneront une idée de l'intérêt qu'offre cet ouvrage, et du profit qu'on en peut retirer pour l'intelligence de l'Ancien Testament.

Gen. II, 4. A propos de la première mention du nom de *Yahvéh*, l'auteur constate ce fait curieux que dans deux inscriptions du roi Sargon il est question d'un dynaste syrien de Hamath portant le nom de *Yahoubihd*. Le premier élément de ce mot composé, *Yahou*, corres-

pond évidemment au nom du Dieu d'Israël. Ce qui prouve que c'est bien un nom de Dieu, c'est que le mot est précédé du signe déterminatif de la divinité, et que dans une autre inscription le même prince figure sous le nom de *Iloubihd* (ilou = El). Cette substitution de l'un des noms de Dieu à l'autre dans un même nom nous rappelle que le roi Yoyaqmi de Juda s'appelait avant son avénement au trône, Elyaquim. (2 Rois XXIII, 34.) Peut-être est-ce à l'occasion d'un événement semblable que le dit prince de Hamath avait échangé l'une des formes de son nom contre l'autre. — Voilà donc un prince syrien, et par conséquent païen, qui portait un nom formé au moyen du nom du Dieu d'Israël. Ce prince aurait-il adoré Jéhovah ? Si oui, que devient l'origine spécifiquement hébraïque de ce nom de Dieu ? Il faut se rappeler ici que les peuples de l'antiquité avaient coutume d'emprunter à d'autres peuples le culte de tel ou tel de leurs dieux. C'est ainsi que, d'après les inscriptions, les Syriens de Damas avaient emprunté aux Assyriens le culte de leur dieu Assour ; de même celui du dieu assyro-babylonien Bin, à en juger par le nom bien connu de Binhidri (hébr. Benhadad, ou plutôt Benhadar), qu'ont porté plusieurs rois de Damas. Pareillement, les Syriens de Hamath paraissent avoir admis dans leur panthéon le dieu national de leurs voisins les Israélites, Yahou ou Yahvéh, et cela sans prétendre faire par là acte de conversion au jéhovisme monothéiste. On ne peut donc tirer de ce nom de Yahoubihd aucune conclusion infirmant l'origine hébraïque du nom de Yahvéh. Ce dernier ne s'explique d'une manière satisfaisante que par l'hébreu et au point de vue de l'hébraïsme.

Gen. IV, 2. Le nom d'Abel *(Hébel)* passe communément pour signifier *souffle*. Cette interprétation a l'inconvénient de donner à ce nom un sens qui est en dehors de toute analogie avec celui de tous les autres noms des premiers hommes : Adam = l'homme (homo); Eve (chavvah) = la mère ; Qaïn = le planton ou rejeton ; Seth = idem; Enosch = l'homme (vir). N'est-il pas naturel de penser que le nom du second fils d'Adam fut un nom du même genre? Or, il se trouve qu'en assyrien *Habal* est le mot ordinaire pour dire *fils*. Ce ne serait pas la seule fois qu'un mot usité comme appellatif dans une langue ne se fût conservé, dans une autre langue de la même famille, que comme nom propre (Cp. Hagar, en arabe la *fuite ;* Esaü, en arabe *poilu.*)

Gen. X, 6. Le pays de Canaan et spécialement la côte phénicienne sont toujours désignés par les mots *mat-Acharri*, le pays de derrière, c'est-à-dire d'occident (Hébr. *achor*). La Méditerrannée est appelée

« la grande mer (thihamtou = hébr. thehôm) du pays d'occident. » — Il est fait pour la première fois mention de ce pays d'Acharri dans une inscription de Tiglat-Piléser I, vers 1150 avant Jésus-Christ. On y lit ce qui suit : « Par la grâce d'Assour, de Samas (le soleil), de Bin, les grands dieux, mes seigneurs, moi Tiglat-Piléser, roi d'Assyrie, fils de etc..., je règne de la grande mer d'occident à la grande mer du pays de Naïri. » Dans une inscription du roi Binnirar, vers l'an 800, où sont énumérés les pays tributaires des Assyriens, le pays d'Acharri « dans sa totalité » est subdivisé comme suit : le pays de Tyr et de Sidon, le pays d'Omri (royaume de Samarie), le pays d'Edom, et le pays de Philistie. On s'étonne de ne pas voir figurer dans cette nomenclature le royaume de Juda, situé au milieu de ces autres pays. Il n'est pas probable qu'il ait été omis à dessein. Le pays de Juda ne serait-il pas compris dans *Palashtav*, la Philistie, de même que plus tard le mot Philistie, sous la forme grecque de Palestine, servit à désigner tout le pays de Canaan? Par là s'expliquerait ce fait que, dans les fastes du royaume assyrien, il n'est parlé que d'une expédition de Tiglat-Piléser IV en Philistie, sans que le royaume de Juda soit expressément mentionné, comme on aurait pu s'y attendre.

Gen. XI, 4. Les allusions au déluge et à la confusion du langage que M. J. Oppert croyait avoir découvertes dans une inscription de Néboukadnetsar relative à l'achèvement du temple de Borsippa, se trouvent avoir été une illusion. Grâce aux progrès que la science du déchiffrement des cunéiformes a faits depuis 1857, époque où l'article de M. Oppert parut dans le *Journal asiatique*, on a reconnu que l'éminent orientaliste s'était mépris sur la valeur des signes et sur le sens des mots qui, selon lui, renfermaient ces allusions. Voici les termes de la dite inscription, d'après les rectifications apportées à la version de M. Oppert par MM. H. Rawlinson, Fox Talbot et Schrader : « Nous déclarons ce qui suit : le temple des sept luminaires de la terre, la tour de Borsippa, qu'un ancien roi avait élevée, — on l'évalue à quarante-deux coudées, — mais dont il n'avait pas achevé le faîte, *était déchue depuis un temps reculé. Les canaux pour l'écoulement des eaux n'étaient pas en ordre.* La pluie et les orages avaient emporté les briques crues; les briques cuites de son revêtement s'étaient fendues; les briques crues de l'édifice lui-même s'étaient éboulées en formant des amas de décombres. Le grand dieu Mérodach a incité mon cœur à la restaurer. Je n'ai pas touché à son emplacement, je n'ai rien changé à ses fondations. Au mois du salut, en un jour favo-

rable, je réparai les briques crues de l'édifice et les briques cuites du revêtement... Pour l'achever et y mettre le faîte, je levai la main, je la fondai et la construisis telle qu'elle avait été jadis ; comme elle avait existé ces jours-là, j'en érigeai le faîte. » A la place des deux lignes imprimées ci-dessus en italiques, M. Oppert avait traduit : *les hommes l'avaient abandonnée depuis les jours du déluge, proférant sans ordre leurs paroles*[1]. — Il résulte de cette inscription qu'à Borsippa, non loin de Babylone, il existait un antique édifice sacré (identique, sans doute, avec le monument en ruines que les gens du pays appellent encore aujourd'hui Birs-Nimroud, la tour de Nemrod). Cet édifice était resté dépourvu de son faîte jusqu'aux jours de Néboukadnétsar. Ce prince le répara et l'acheva. La tradition rapportée dans Gen. XI se rattachait très probablement à cette antique construction demeurée inachevée jusqu'au règne du grand roi chaldéen.

Gen. XI, 28 : *Our-Kasdim*. Our est le vieux nom babylonien d'une ville dont les ruines ont été retrouvées à Moughéïr, sur la rive occidentale de l'Euphrate, à peu près à égale distance de Babylone et des bords du golfe persique. Les Kasdim (en assyrien kaldim, kaldiaï) sont toujours, dans les inscriptions assyriennes, les habitants de la Babylonie. La Chaldée est distincte de la Mésopotamie et de la Syrie. Il est dit d'elle qu'elle s'étend jusqu'à la mer (golfe persique). Bien loin d'être un peuple d'origine récente, comme on a cru devoir le conclure de Es. XXIII, 13, les Chaldéens apparaissent au contraire comme une nation très ancienne. Ils étaient déjà établis sur le bas Euphrate plus de mille, peut-être même plus de deux mille ans avant notre ère, comme on le voit par une inscription du roi Hammourabi, conservée au Louvre. Avant eux, le pays était habité par une nation de race kouschite ou touranienne, à laquelle ils empruntèrent l'écriture cunéiforme. — Si donc Our-Kasdim doit être cherchée, non pas au nord, mais *sur le bas Euphrate*, qu'en résulte-t-il pour l'histoire des nations antiques de l'Asie antérieure ? Il en résulte ce fait très important que *les Hébreux sont sortis comme les Cananéens de la Babylonie*. Les Cananéens émigrèrent les premiers pour gagner les côtes

[1] Dès lors, M. Oppert a modifié sa première version, en adoptant l'interprétation de MM. Rawlinson et Talbot en ce qui concerne la seconde de ces phrases : « Sans ordre étaient les conduits pour l'écoulement des eaux ; » mais il maintient sa traduction de la ligne précédente : « depuis les jours du déluge elle était abandonnée. » Voy. la conférence sur les *éléments de l'art assyrien*, Bâle, 1872, pag. 12. (H. V.)

de la Méditerranée. Puis les Hébreux, qui se dirigèrent d'abord vers le nord, du côté de Charran en Mésopotamie, et de là vers l'occident, du côté du Jourdain. Enfin les Assyriens qui s'établirent d'abord aux environs de la ville d'Assour (aujourd'hui Kiléh Sergat, sur le Tigre), puis plus au nord, à Ninive et dans ses environs. Par là s'explique 1° la presque identité de la langue cananéenne et de la langue hébraïque, 2° l'étroite parenté qui existe entre la langue phénico-hébraïque et la langue assyro-babylonienne. Même le nom *Abram*, pour ne citer qu'un détail, se retrouve en assyrien ; on le rencontre dans la Table des éponymes (année 677) sous la forme *abou-ra-mou*.

Jos. XI, 22 et XIII, 3. A propos des villes *philistines* de Gaza, d'Asdod, de Hékron et d'Askalon, l'auteur démontre que *tous* les noms de princes philistins mentionnés dans les inscriptions assyriennes ont un caractère *sémitique* très prononcé, « en sorte, conclut-il, que personne, à l'avenir, ne pourra plus songer sérieusement à faire passer les *Philistins* pour autre chose que pour des *Sémites.* » — D'un autre côté, M. Schrader constate que la cinquième des villes philistines mentionnées dans l'Ancien Testament, *Gath,* n'est jamais citée dans les inscriptions. Il infère de ce fait que déjà au huitième siècle Gath avait perdu son ancienne importance et ne formait plus une principauté autonome à côté des quatre autres villes. (Ceci vient à l'appui de la supposition énoncée par Hitzig, dans son Commentaire sur les petits prophètes, au sujet de l'omission de Gath dans Amos I, 6-8.)

Jug. II, 11, 13 : *Bahal*, prononciation assyro-babylonienne : *Bel* ou *Bil.* Ce mot est fréquemment employé comme appellatif. Comme nom de dieu, il figure déjà très anciennement à côté de Ilou (El.). Salmanassar II l'appelle le créateur ; Assourbanipal : la lumière des dieux ; Tiglat-Piléser I : le père des dieux, le prince de l'univers. On aimait à faire entrer ce nom dans la composition des noms propres, par exemple : Bil-sar-oussour (Belsatsar), c'est-à-dire Bel protége le roi. — Le féminin *Bilit*, Baaltis, Beltis, épouse de Bel et mère des dieux. Elle porte quelquefois le surnom de *Zirbaniti* (Zarpanitouv), c'est-à-dire probablement : celle qui donne une postérité. Elle présidait, en effet, aux naissances et passait pour être la déesse de la fécondité. « Bilit, dit Sanchérib, la reine des dieux, la maîtresse des rejetons, m'a préparé avec soin dans le chaste sein de celle qui m'a enfanté. » C'est sans doute ce nom de Bilit qu'Hérodote (I, 131, 199) a rendu par *Mylitta,* où l'on a cru, à tort, reconnaître la racine *yalad* (Molidtha, Molêdeth). — *Asthoreth*, Astarté, en assyrien *Isthar*, toujours sans la terminaison féminine. Ce fait de l'absence de la terminaison

féminine dans la forme assyrienne du nom est d'une importance décisive pour la question de savoir si la divinité *Asthor-Kamos,* dont il est fait mention dans l'inscription de la stèle de Mésa le Moabite, est, oui ou non, une divinité hermaphrodite. Isthar ne se rencontre guère dans les inscriptions babyloniennes ; chez les Assyriens, elle figure principalement comme déesse de la guerre, comme « maîtresse de la victoire, qui enflamme au combat. » Elle est appelée aussi « la première au ciel et sur la terre, » et une fois elle porte le nom d'épouse de Bel.

1 Rois XVI, 28 - XXII, 40 : *Achab d'Israël.* Il est fait mention de lui dans une inscription de Salmanassar II, découverte aux sources du Tigre, et publiée dans le troisième volume (1870) de la grande collection anglaise. Ce précieux document confirme en plein ce qui est dit 1 Rois XX, 34 de l'alliance qu'Achab traita avec Benhadad II de Damas, sur lequel il venait de remporter une éclatante victoire à Aphek. En même temps, cette inscription sert à compléter d'une manière fort heureuse les renseignements de l'historiographe biblique touchant les relations entre les deux rois de Samarie et de Damas. Elle nous apprend que cette alliance offensive et défensive dirigée contre l'Assyrien, cet ennemi héréditaire de Damas, ne tarda pas à tourner au détriment du prince israélite. Salmanassar II marcha contre Benhadad et ses alliés, parmi lesquels se trouvait *Achabou Sirlaï,* Achab l'Israélite, avec deux cents chars et dix mille hommes, et leur infligea près de Karkar une défaite dans toutes les règles. Cet échec eut pour effet de refroidir l'amitié des deux nouveaux alliés, et bientôt, par suite de la mauvaise foi de Benhadad qui ne se souciait pas de remplir ses engagements en rendant à Achab les villes israélites annexées par son père, l'alliance fut rompue. Israël se tourna du côté de Juda ; Josaphat consentit à marcher avec Achab contre Benhadad pour le forcer à restituer au royaume d'Israël les villes en question, mais on sait l'issue malheureuse qu'eut cette campagne, entreprise malgré les sinistres avertissements de Michée l'aîné. (Cp. 1 Rois XXII.)

2 Rois IX-X: *Jéhou.* On savait déjà, par l'inscription de l'obélisque de Nimroud et par l'un des bas-reliefs du même monument, que ce prince, sans doute pour s'assurer de l'appui des Assyriens contre Hazaël, paya un tribut à Salmanassar II. Ce témoignage se trouve confirmé par un fragment nouvellement découvert des annales de ce roi. « En ce temps-là (la 18e année de mon règne) je reçus des tributs du pays de Tyr, du pays de Sidon, de *Jahoua fils* (c'est-à-dire : successeur) *d'Omri.* »

2 Rois XV, 19: *Poul, roi d'Assyrie, marcha contre le pays* (le royaume du Nord, où régnait alors Ménahem) et XV, 29: *aux jours de Pékach, roi d'Israël, Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, arriva*, etc. — Evidemment, pour l'historien *biblique*, Poul et Tiglath-Piléser sont *deux personnages différents*. Or il paraît ressortir de l'ensemble des documents *assyriens* relatifs à cette époque que ces deux « rois d'Assyrie » ne sont qu'*un seul et même personnage*. Le nom de Poul ne paraît sur aucun monument. Il ne figure aucun roi de ce nom dans les listes royales, et ces listes, pour l'époque qui est ici en jeu, sont très complètes. Les inscriptions, relativement nombreuses, qui datent du règne de Tiglat-Piléser et des temps qui l'ont immédiatement précédé, excluent l'hypothèse que Poul aurait été un *rival* de Tiglat-Piléser et aurait régné en même temps que lui sur une partie de l'Assyrie. Elles excluent également l'hypothèse, fondée sur le titre de « roi des Chaldéens » qui est donné à Poul par Bérose, d'après laquelle ce prince aurait exercé la souveraineté en Assyrie pendant un *interrègne*, quelque temps avant l'avénement de Tiglath-Piléser sur le trône de Ninive. Dans l'état actuel de nos connaissances et en nous basant sur les données de divers monuments assyriens, nous sommes conduits avec nécessité à identifier Poul avec Tiglath-Piléser, à admettre, par conséquent, que l'historien biblique, travaillant sur des sources ou des traditions diverses, a pris pour deux personnages distincts un seul et même individu, désigné de deux manières différentes. *Poul* ou *Pol* ne paraît être qu'une abréviation et une corruption de (*Tuklat*)-*habal*-(*asar*); habal s'est raccourci en *bal* qui alterne avec *pal*, et pal dans la transcription en hébreu est devenu *pol* ou *poul* (comp. Nabo*pol*assar = Nabou-*habal*-oussour), tout comme le nom complet Tuklat-*habal*-asar est devenu en hébreu Tiglath-*pil*-éser. Ce qui vient à l'appui de cette explication et, en même temps, rend compte du titre de « roi des Chaldéens » que Bérose donne à Poul, c'est ce fait très remarquable que le canon de Ptolémée indique pour l'année 731, comme roi de Babylone, un nommé *Por*. Or l'année 731 se trouve être celle où Tiglath-Piléser, vainqueur de Babylone, fut reconnu comme suzerain par le roi chaldéen Merodach-Baladan, et à partir de laquelle il se donne, dans les inscriptions, le titre de « roi de Chaldée. » Quant au nom de *Por*, sans exemple et sans analogie dans les idiomes assyro-babyloniens, il n'est évidemment que la prononciation *persane* de Pol ou Poul. (Comp. une substitution tout à fait semblable de *r* à *l* dans *Babirus*, forme persane du nom de Babel, *Babilou*.)

2 Rois XVII, 3: *Contre lui* (Hosée, roi de Samarie) *monta Salma-*

néser, roi d'Assyrie, etc. ; vers. 6 : *la neuvième année d'Hosée, le roi d'Assyrie prit Samarie et déporta Israël en Assyrie.* D'après le récit biblique, le roi assyrien qui *prit* Samarie est le même que celui qui l'*assiégea* (vers. 5) et qui, quelques années auparavant, s'était rendu le roi de Samarie tributaire (vers. 1), c'est-à-dire *Salmanéser.* Mais les inscriptions établissent de la façon la plus péremptoire que si Salmanassar IV mit le siége devant Samarie, ce ne fut pas lui qui s'en empara, mais le roi *Sargon*, mentionné dans Esa. XX, 1. C'est à tort qu'on a identifié, et que bon nombre d'auteurs identifient encore aujourd'hui ces deux personnages. Sargon, successeur de Salmanéser et père de Sanchérib, nous apprend lui-même que la prise de *Samirina*, Samarie, et la déportation de ses habitants eurent lieu la première année de son règne (722). Nous apprenons également, par les fragments qui nous sont parvenus de ses annales, que « le roi d'Assyrie » qui d'après 2 Rois XVII, 24 fit venir des gens de Babel, de Koutha, d'Avva, de Hamath, etc., pour occuper la Samarie à la place des Israélites, ne fut pas, comme on le suppose ordinairement, Asarhaddon, le successeur de Sanchérib, mais déjà lui, Sargon. (Dans le texte primitif des « annales des rois d'Israël, » les vers. 24-33 faisaient suite aux vers. 1-6; les vers. 7-23 qui séparent ces deux morceaux dans le récit actuel du livre des Rois, sont des réflexions du rédacteur de ce dernier; comp. l'Introduction à l'Ancien Testament de De Wette, 8me édition, par Schrader, § 221, note *f* à la fin.)

2 Rois XVII, 30: le dieu *Nergal* que se firent *les gens de Kouth*, c'est-à-dire dont ils érigèrent l'image dans les villes de Samarie où ils furent établis par les Assyriens, était en effet, d'après les inscriptions et un syllabaire, le dieu de la ville de Koutha. *Nirgal* était le *dieu-lion*, représenté par ces lions de dimensions colossales qui ornent les portes des palais et semblent y monter la garde.

2 Rois XXIV, 1 : *Néboukadnetsar*, roi de Babel, dans Jér. XLIX Neboukadretsar; chez les auteurs grecs *Nabokodrosoros;* dans les inscriptions babyloniennes *Nabiouv-koudour-oussour*, « que (le dieu) Nébo protége la couronne! » Voici les titres qu'il se donne habituellement dans ses inscriptions : « Roi de Babel, Conservateur du temple de la hauteur (de la tour?) et du temple de la bonne fortune, fils de Nabopolassar. » On a de lui toute une série d'inscriptions sur des briques cuites, des cylindres d'argile et sur un cachet orné de son portrait. Malheureusement ces inscriptions, en partie très étendues, se rapportent presqu'exclusivement aux travaux de réparation, d'embellissement et d'utilité publique que ce prince exécuta. Il n'en est

aucune qui ait un caractère historique, dans le genre des inscriptions assyriennes. La même remarque s'applique aux inscriptions babyloniennes en général. Ce fait est extrêmement regrettable au point de vue de l'histoire d'Israël.

2 Chron. XXXIII, 11-13: *Jéhovah fit venir contre eux* (Manassé et son peuple) *les chefs d'armée du roi d'Assyrie, qui prirent Manassé avec des crochets et le lièrent de chaînes et l'emmenèrent à Babel.* Mais Manassé s'étant humilié devant le Dieu de ses pères, celui-ci se rendit à ses supplications et *le fit retourner à Jérusalem, dans son royaume.* — Cette notice, sans parallèle dans les livres des Rois (2 Rois XXI), a été, comme on sait, l'objet de bien des controverses. On en a contesté l'historicité pour diverses raisons; surtout par les considérations suivantes: 1° les livres historiques ne parlent pas, pour cette époque-là, d'une suprématie exercée par les Assyriens dans l'Asie antérieure; 2° si le vainqueur et suzerain de Manassé était assyrien, c'est à Ninive et non à Babel que le roi de Juda devait être emmené; 3° il est peu vraisemblable qu'un prince comme Manassé ait été emmené comme un vulgaire malfaiteur, et surtout qu'après avoir subi un traitement aussi dégradant, il ait été ensuite rétabli sur son trône. — Ces difficultés s'évanouissent devant les témoignages directs ou indirects des inscriptions. 1° Il résulte de divers documents, qui se confirment et se complètent les uns les autres, qu'Asarhaddon, vers la fin de son règne, rendit tributaire toute la Syrie et même l'Egypte. Dans une inscription datant de la cinquième année avant son abdication (668), il énumère 22 rois syriens, phéniciens et philistins réduits à reconnaître sa suzeraineté et à lui payer un tribut; dans ce nombre nous voyons figurer *Minasi sar Yahoudi.* Il y a plus: le successeur d'Asarhaddon, Asourbanipal, dans une inscription qui se rapporte à sa première campagne d'Egypte, mentionne parmi ses tributaires syro-phéniciens un *sar Yahoudi.* Malheureusement l'inscription est mutilée; les noms des princes ont disparu, mais d'après le synchronisme ce roi de Juda ne peut avoir été que Manassé. Or nous apprenons par une inscription relative à la révolte de Saosdoukin, frère d'Asourbanipal et vice-roi de Babylone, que le rebelle s'était ligué non-seulement avec la Lydie et l'Ethiopie (c'est-à-dire l'Egypte), mais avec les tributaires de Syrie et de toute la côte de la Méditerranée. Quoi de plus naturel que d'admettre que Manassé, lui aussi, comme tous ses voisins, avait prêté l'oreille aux sollicitations du vice-roi de Babylone, et que ce fut à la suite de cette tentative d'émancipation que son royaume fut envahi par les généraux assyriens, et que lui-même fut emmené prisonnier pour rendre

compte de sa conduite au grand roi en personne? — 2° La résidence ordinaire du roi assyrien était Ninive; mais depuis la chute du vice-roi félon (648), il est probable qu'Asourbanipal résidait temporairement à Babylone pour y faire acte de souveraineté. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Manassé ait été emmené dans cette résidence plutôt qu'à Ninive. — 3° Les traitements infligés à Manassé, au dire du chroniqueur, ne sont pas sans exemple. Asourbanipal lui-même raconte dans une inscription que les mêmes procédés furent employés à l'égard du roi d'Egypte Nécho I. Et il ajoute qu'après l'avoir fait venir à Ninive. il lui accorda son pardon et le renvoya en Egypte avec ses généraux. Ce qui eut lieu pour le roi d'Egypte, pourquoi n'aurait-il pas eu lieu pour le roi de Juda? Quant à la réalité de la conversion de Manassé, c'est une autre question.

Esa. X, 28-32. — Cette description de la marche victorieuse de l'armée assyrienne contre Jérusalem n'est rien moins qu'un *vaticinium post eventum*. Les inscriptions prouvent que l'*eventus* fut tout différent. En effet, Sanchérib, au lieu de suivre l'itinéraire tracé par le prophète, marcha le long de la côte pour se diriger sur Lakis, et c'est de Joppe ou de Lydda qu'il détacha du gros de son armée un corps destiné à opérer contre Jérusalem. L'oracle fut évidemment prononcé à une époque où les Assyriens étaient encore à une certaine distance des frontières de Juda, et où il était à présumer que, pour venir assiéger Jérusalem, Sanchérib prendrait la route directe par Nazareth, Sichem, Béthel, Ayath, Mikmas, etc.

Dan. I, 4 : le mot *Kasdim*, Chaldéens, dans la signification de *sages*, telle qu'elle se rencontre çà et là dans le livre de Daniel, est tout à fait étranger au langage assyro-babylonien. Cette signification ne paraît avoir pris naissance qu'après la ruine de l'empire babylonien.

Dan. V, 1 : le roi *Belsatsar* n'est pas une figure purement légendaire. Il a existé un roi de ce nom (*Bil-sar-oussour*), fils aîné de Nabounit. Co-régent de son père, il fut, à l'approche de Cyrus, laissé dans la capitale à titre de commandant de place, et périt en effet lors de la prise de Babel.

Osée V, 13: *Yareb* n'est pas un nom propre; les listes royales de l'Assyrie ne connaissent pas de roi de ce nom. Ce mot est un appellatif et désigne un roi *guerrier* ou *belliqueux*. Peut-être s'agit-il d'Asourdanil, le successeur de Salmanassar III. — X, 14 : « Tous tes forts seront ravagés *comme Beth-arbel fut ravagé par Salman* au jour du combat. » M. Schrader pense que ce Salman n'est ni Salmanassar II,

ni Salmanassar III, mais un prince moabite *Salaman*, mentionné dans une inscription de Tiglath-Piléser, contemporain de Ménahem d'Israël et par conséquent du prophète Osée. Les Moabites, soumis par Jéroboam II, étaient parvenus sans doute à se rendre de nouveau indépendants au milieu des troubles qui suivirent en Israël la mort de ce prince. Et c'est dans une expédition dirigée contre le royaume israélite divisé et affaibli, qu'ils auraient ravagé Beth-arbel, situé à l'est du Jourdain, non loin de Pella.

Jonas I, 2: *Ninive la grand'ville;* III, 3:... *ayant trois journées de marche;* IV, 11:... *dans laquelle il y a plus de douze myriades de créatures humaines qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche.* — Ces données reposent sur une tradition qui correspond assez exactement à l'état réel des choses. Le nom de Ninive était pris tantôt dans un sens restreint, tantôt dans un sens plus étendu; il désignait tantôt la résidence de Sanchérib et d'Asourbanipal (aujourd'hui Koyoundjik, en face de Mosul), tantôt l'ensemble des villes situées dans l'angle formé par le Tigre et son affluent, le Zab, savoir: *Ninive* proprement dite, *Chalah* (Nimroud), *Dour-Sarroukin*, la Cité de Sargon (Khorsabad), et *Résen*, située entre les deux villes précédentes. L'anglais Joues évalue le périmètre de ces quatre grands quartiers à 90 milles anglais, ce qui équivaut à peu près à une circonférence de trois journées de marche. Cent vingt mille enfants de sept ans et au-dessous supposent, d'après la proportion de 1 à 5, une population de 700000 âmes environ. Ce qui n'a rien d'invraisemblable. — Toutefois l'exactitude relative de ces chiffres ne peut pas être invoquée comme preuve à l'appui de la haute antiquité du livre de Jonas et de la crédibilité de tous les détails de son contenu. Qu'on ne perde pas de vue, en effet, que les 3 journées de marche ou les 90 milles anglais supposent l'existence du quartier septentrional Dour-Sarroukin (Khorsabad). Or cette ville ne fut bâtie que par Sargon pendant les dernières années du 8e siècle avant J. C., c'est-à-dire un siècle *après* l'époque où vécut le prophète Jonas. (2 Rois XIV, 25. D'où il résulte que ces données mêmes trahissent un écrivain sensiblement postérieur.

Nah. III, 8-11: *Es-tu* (toi, Ninive) *plus forte que No-Amon* (Thèbes) *assise au milieu du Nil et de ses canaux...? Elle aussi s'en est allée en exil... et tous ses grands furent liés de chaînes.* — Ce passage, jusqu'à ces derniers temps, a cruellement embarrassé les exégètes, au point que plusieurs ont voulu y voir une interpolation. Or les inscriptions répandent une lumière inattendue sur cette allusion à une prise de

Thèbes que fait notre prophète. Elles nous apprennent positivement qu'Asourbanipal, fils et successeur d'Asarhaddon, détruisit cette capitale lors de sa seconde campagne d'Egypte, dirigée contre Ourdamani (égypt. Roud-Amon, Rotmen), le successeur de Tirhaka. Voici le texte, pour autant qu'il a pu être déchiffré: « Se confiant en Assour, Sin et les grands dieux mes maîtres, elles (mes troupes) le défirent dans une vaste plaine et brisèrent sa puissance. Ourdamana s'enfuit seul, et se rendit à No, sa ville royale. Dans une marche d'un mois et de dix jours elles le suivirent par des chemins à peine praticables, s'emparèrent de la ville dans toute son étendue, la balayèrent comme de la paille. De l'or, de l'argent, poussière de leur pays, du métal fondu, des pierres précieuses, le trésor de son palais, des vêtements..., de grands chevaux, des hommes et des femmes..... le produit de leurs montagnes, en nombre immense, furent emmenés en captivité; à Ninive, ma résidence royale, on les amena en paix, et ils baisèrent mes pieds. » C'est à ce fait, sans aucun doute, que Nahum fait allusion : le sort que l'Assyrien a infligé à Thèbes atteindra la capitale assyrienne elle-même. Quant à la date de cet événement, il est également possible de la fixer approximativement. Il résulte, en effet, des annales d'Asourbanipal que sa seconde campagne contre l'Egypte eut lieu peu après la mort de Tirhaka. Or Tirhaka étant mort en 664, la seconde campagne d'Asourbanipal peut avoir eu lieu déjà l'année suivante; et comme le passage prophétique qui nous occupe fait allusion à la prise de Thèbes comme à un événement de date récente, le livre de Nahum doit dater de l'an 660 environ.

Résumé chronologique. — On constate d'abord que la narration biblique, relativement à la période comprise entre les années 900 et 660, est pleinement confirmée par les données que fournissent les inscriptions assyriennes *quant au synchronisme de certains événements*, notamment de certains règnes. Achab et Benhadad, — Jéhou et Hazaël, — Hozias (Azarya) et Ménahem, — Achaz et Pékach sont contemporains d'après les cunéiformes comme d'après la Bible. Il y a accord parfait en ce qui concerne la prise de Samarie (sauf, comme on l'a vu, pour le nom du roi assyrien). Les données bibliques et assyriennes se confirment et se complètent de la manière la plus heureuse relativement à l'expédition de Sanchérib et à l'invasion du royaume de Juda sous le règne d'Ezéchias. Ce que la Bible nous apprend des rapports de Manassé avec l'Assyrie et de la destruction de No-Amon s'explique au mieux par les inscriptions de ce temps-là, etc.

En revanche, le *système chronologique* qui ressort des documents

bibliques *ne cadre point* avec le système chronologique des monuments assyriens (annales, tables des éponymes ou archontes, etc.). Il n'y a de coïncidence complète que *sur un seul point*, à savoir la date de la *prise de Samarie*. En effet, en prenant comme points de repère, pour la chronologie hébraïque, l'année de la mort d'Hérode (4 ans avant l'ère de Denys) et celle de la dédicace du temple à l'époque des Maccabées (164), et en recourant aux données du canon de Ptolémée pour le temps qui s'est écoulé de Néboukadnetsar jusqu'à Alexandre le Grand, on arrive, pour la prise de Samarie, à la date de 722 avant J. C. De même en prenant comme point de départ, pour la chronologie assyrienne, l'éclipse de soleil du 15 juin 763, laquelle eut lieu sous l'archontat de Pourilsagal (pendant le règne d'Asourdanil), on trouve que l'avénement de Sargon et, par conséquent, la prise de Samarie eurent lieu en 722. Hors ce seul point, les deux systèmes en présence diffèrent plus ou moins considérablement l'un de l'autre. Pour les règnes d'Achab et de Jéhou, l'écart est de 40 à 50 ans, et postérieurement à 722 il y a de nouveau un écart de 13 années pour la date de l'invasion de Sanchérib sous Ezéchias. Voici du reste un tableau synoptique qui fera le mieux sentir ce qui en est de ces divergences. La colonne de *gauche* présente les données *bibliques*, celle de droite les dates fournies par les monuments assyriens:

Achab	règne	918-896	854 Bataille de Karkar, où Benhadad II et *Achab* sont vaincus par Salmanassar II.
Jéhou	»	884-857	842 *Jéhou* paye un tribut à Salmanassar II.
Azaria	»	809-759	745-739 *Azaria* (Hozias) de Juda en guerre avec Tiglath-Piléser IV, comme allié de Hamath.
Ménahem	»	771-761	738 *Ménahem* de Samarie paye un tribut à Tiglath-Piléser IV.
Pékach	»	758-738	734 *Pékach*, l'allié de Rétsin de Damas, est vaincu par Tiglath-Piléser IV (qu'Achaz de Juda avait appelé à son secours).
Hosée	»	729-723	728 Année où *Hosée* paye pour la dernière fois le tribut à Tiglath-Piléser.

Chute de Samarie	722	722 Prise de Samarie par Sargon, successeur de Salmanassar IV.
Ezéchias assiégé par Sanchérib	714	701 Expédition de Sanchérib en Palestine; siége de Jérusalem.
Manassé règne	696-642	681-673 Pendant cet espace de temps (1e à 9e année du règne d'Asarhaddon), Manassé devient tributaire.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce tableau comparatif pour se convaincre que les divergences, avant et après la date de 722, ne peuvent pas provenir d'une simple faute de calcul qui aurait été commise d'un côté ou de l'autre, et après le redressement de laquelle tout s'accorderait. Les essais qui ont été faits dans ce sens, principalement par M. Oppert, ne peuvent pas aboutir. Pour faire disparaître la différence, de près d'un demi-siècle, entre les dates bibliques et les dates assyriennes quant à l'époque des règnes d'Achab et de Jébou, ce savant statue une interruption, durant 47 années, des tables des éponymes, interruption provenant du prétendu interrègne de Poul. Et comme cette hypothèse ne remédie pas à la divergence de 20 à 30 ans qui existe entre les deux séries quant au règne d'Azaria de Juda et de Ménahem de Samarie, il se voit contraint de supposer que les princes de ce nom qui figurent dans les inscriptions de Tiglath-Piléser n'étaient pas les rois dont parlent les livres historiques de la Bible, mais des prétendants à la couronne, des chefs d'opposition qui, par basard, portaient les mêmes noms, et dont l'un, Azaria, ne serait autre que le « fils de Tabeel, » que Pékach et Rétsin opposaient à Achaz de Juda. (Esa. VII, 6.) Ce sont là des palliatifs tout à fait insuffisants. La seconde de ces hypothèses se juge elle-même par son extrême invraisemblance. La première a contre elle le témoignage concordant des documents parallèles aux listes des éponymes, lesquels excluent absolument l'idée d'une interruption de ces dernières pendant les années qui précédèrent l'avénement de Tiglath-Piléser. — Il ne s'agit donc pas, ici, de divergences accidentelles et isolées. Nous sommes en présence de deux systèmes chronologiques complets et suivis. Or, comme l'un des deux seulement peut être exact, le chronologiste est mis en demeure de se prononcer pour l'un ou pour l'autre. Aux yeux de M. Schrader le choix ne saurait être douteux :

la chronologie *assyrienne* lui paraît mériter la préférence. En effet la chronologie biblique n'est pas toujours d'accord avec elle-même: lorsqu'on met la chronologie du royaume d'Israël en regard de celle du royaume de Juda, on remarque une différence de dix ans relativement à l'avénement du roi Hosée: d'après 2 Rois XV, 30, Pékach fut assassiné par Hosée, qui lui succéda immédiatement, la 20e année de Jotham, c'est-à-dire en 738; d'après 2 Rois XVII, 1, au contraire, Hosée n'aurait commencé à régner que la 12e année d'Achaz, c'est-à-dire en 729. Pour concilier les deux choses, on statue un interrègne entre la mort de Pékach et l'avénement d'Hosée; mais de quel droit? — Ce qui parle en faveur de la chronologie assyrienne, c'est que les dates fournies par les tables des éponymes peuvent être contrôlées et se trouvent confirmées soit par les annales des différents rois, pour autant qu'elles nous ont été conservées, soit par le canon de Ptolémée. Ainsi, pour l'invasion de Sanchérib en Judée qui, d'après les livres des Rois, aurait eu lieu déjà en 714, il résulte du dit canon qu'elle a dû être postérieure à l'an 702; or, d'après les monuments assyriens, elle est en effet de 701. Qu'on n'oublie pas, d'ailleurs, que ces monuments nous fournissent des *documents* au sens propre du mot, des documents originaux, *contemporains* des événements dont ils étaient destinés à perpétuer la mémoire, et qui n'ont pas, comme c'est notoirement le cas pour le texte des écrits bibliques, subi des modifications et des altérations en se transmettant à travers les siècles. — Quant à la chronologie égyptienne, elle est encore trop peu sûre pour pouvoir servir de contrôle. H. V.

D. Chwolson. — Les peuples sémitiques [1].

Le rôle de chaque peuple dans l'histoire de l'humanité dépend *du caractère inné, des qualités et des tendances qui lui sont propres.* Voilà la thèse que l'auteur cherche à prouver dans les quelques pages que nous analysons. Or quatre facteurs principaux déterminent ce caractère: 1° la nature de l'intelligence; 2° celle du cœur et du système nerveux; 3° la prédominance plus ou moins grande de l'un des deux facteurs précédents, ou leur équilibre; 4° la répartition des dons de l'esprit, selon que ceux-ci sont répandus dans la masse

[1] *Die Semitischen Völker.* — Versuch einer Charakteristik von D. Chwolson, ordentlichem Professor an der kais. St. Petersburger Universität. 1871. — 64 pag. in-8.

du peuple, ou qu'ils sont le privilége de quelques individus seulement.

Si nous appliquons ces données aux peuples sémitiques, nous déterminerons comme suit, le caractère spécifique de ce groupe ethnologique: *a*) Esprit clair, net, plus pratique que spéculatif, sans imagination débordante; *b*) individualité très marquée ; *c*) sentiment profond, vif et par là même généreux, tendance à l'idéalisme.

Essayons maintenant d'expliquer par ces diverses qualités le rôle et l'influence des Sémites dans l'histoire du monde.

I. — La tendance essentiellement *pratique* de l'esprit sémitique se manifeste dans la religion, la science, l'art et la poésie des peuples de cette race.

Les *conceptions religieuses* des Sémites sont en général simples et faciles à saisir. Aussi leur mythologie, là où elle a existé (chez les Phéniciens, les Babyloniens et les Arabes, par exemple), ne présente-t-elle point cette richesse, cette variété des mythologies ariennes, de celle des Indous en particulier. L'exaltation, l'extase religieuses de ceux-ci sont choses presque inconnues au Sémite, aussi bien que le mysticisme. A ce propos, il est un fait intéressant à constater. Tandis que chez les Persans le mahométisme a revêtu un caractère essentiellement mystique, il est à peu près exempt de toute tendance de ce genre chez les Arabes. C'est en Perse qu'a pris naissance le *sufisme* (secte mystique de l'Islam), et c'est dans ce milieu arien qu'il trouve, aujourd'hui encore, ses adhérents les plus nombreux.

La *philosophie* des Sémites est toute pratique. Il suffirait de rappeler, dans l'Ancien Testament, les preuves de l'existence de Dieu, qui, presque toutes, se rattachent à la preuve cosmologique. Le Sémite ne spécule pas, il réfléchit sur ce qu'il voit, il observe. Il est vrai que les philosophes arabes et plus tard les philosophes juifs se sont beaucoup occupés des rapports entre l'unité absolue de Dieu et ses différents attributs, de ceux entre la liberté humaine et la toute-science divine. Mais, si l'on y regarde de près, on verra bientôt que ces questions avaient un intérêt pratique capital pour des monothéistes qui, pour sauvegarder leur dogme essentiel de l'unité de Dieu, devaient chercher la synthèse de ces deux idées contradictoires en apparence. Néanmoins M. Renan se trompe, quand il prétend que les Arabes n'ont jamais eu qu'une « philosophie grecque écrite en arabe. » L'un des plus savants connaisseurs de la littérature de l'Islam, Alfred von Kremer, nous apprend que les Arabes ont passé par toutes les phases de la philosophie depuis Scot Erigène jusqu'à

Kant et à Schelling, mais cela avec d'autres formes que les penseurs d'Occident.

Cela dit, il reste toujours vrai que l'esprit sémitique se porte de préférence sur les sciences exactes et d'observation. Dans ce domaine, on pourrait citer un grand nombre d'œuvres remarquables, produits du génie sémitique; et l'on s'étonne, à bon droit, de ce qu'un savant, comme M. Renan, refuse les aptitudes scientifiques à cette famille de peuples.

Comme leur philosophie et leurs langues, *l'art* des Sémites est simple, dénué même de grandeur. En revanche, il se distingue par la beauté et le fini des détails. On peut citer comme exemple le palais des califes à Cordoue, qui, par la finesse de ses sculptures, rappelle en quelque sorte la subtilité des grammairiens arabes et les froides définitions du Talmud.

Le même caractère se retrouve dans la *poésie* de ces peuples. Avant tout subjectifs, individualistes, les Sémites n'ont guère cultivé que le genre lyrique, à moins que l'on ne veuille donner le nom d'épopée au *Kutub el-futuch* des Arabes, c'est-à-dire aux divers écrits racontant les conquêtes de l'Islam après Mahomet. Mais là-même, on chercherait en vain cette fécondité, cette imagination parfois désordonnée, qui caractérisent le Ramayana ou les biographies de Bouddha.

II. — *L'individualisme*, que nous avons signalé comme second caractère spécifique de la famille sémitique, donne lieu à des observations intéressantes.

Par là, tout d'abord, s'explique cette résistance si remarquable aux influences extérieures, qui a permis au peuple juif, en particulier, de conserver son type original, malgré les milieux si divers dans lesquels il a vécu. De ce même caractère découlent encore, dans le domaine social et politique, une grande *liberté individuelle* et *l'égalité* de tous devant la loi.

L'aristocratie de naissance, le système féodal sont choses inconnues aux Sémites qui ne reconnaissent que la valeur personnelle et la supériorité de l'individu. On voit, il est vrai, des familles ou des tribus se considérer comme plus nobles que les autres, mais leurs prétentions ne leur donnent aucun privilége spécial. La caste, ainsi que le clergé, est une institution toute ancienne. Chez les Arabes, tout homme instruit dans l'art de prédire l'avenir avait le droit de se faire *kohin* (devin), c'est-à-dire prêtre. Moïse établit, il est vrai, un sacerdoce en Israël, mais ce fut au prix de luttes incessantes et même de plusieurs révoltes, qui risquèrent de faire crouler l'œuvre du

grand législateur. En outre, les prêtres n'acquirent une influence prépondérante qu'avec l'établissement de la royauté et encore la durent-ils, en grande partie, à leur valeur personnelle et à leurs doubles fonctions de ministres de la religion et d'éducateurs du peuple.

Dans le domaine politique, règne en général le système démocratique. Les lois mosaïques, par exemple, reposent sur le principe de l'égalité de tous. Le scheik arabe n'est que le *primus inter pares* au milieu des anciens de sa tribu. A son origine le califat n'était pas autre chose, et, à ce sujet, on peut établir un parallèle instructif entre l'histoire des Abassides à Bagdad et celle des Ommiades en Espagne. A Bagdad, le fond de la population était composé de Persans, c'est-à-dire d'Indo-Germains. Aussi les califes parvinrent-ils sans peine à l'absolutisme, en s'entourant de gardes persanes et en éloignant les Arabes, qui étaient pour eux un danger continuel. En Espagne, au contraire, les califes durent forcément respecter la liberté des populations arabes soumises à leur pouvoir. On vit même plus d'une tribu vivre d'une vie autonome, tout en reconnaissant, en principe, le calife comme son souverain.

Tandis que les Ariens, et parmi eux même les plus grands esprits, tels qu'un Platon ou un Aristote, anéantissaient l'individu au profit de l'état considéré comme but suprême, les Sémites lui ont toujours assigné le seul et unique rôle de protéger l'individu. C'est, on le voit, une idée toute moderne.

Cette tendance à l'individualisme nous fait comprendre encore pourquoi les Sémites n'ont pas eu, dans la règle, d'armées permanentes. Celles-ci, en effet, ne peuvent subsister que par le sacrifice de toute individualité propre. Le système des milices était presque seul pratiqué, et encore fallait-il des intérêts communs ou l'enthousiasme que donnent une grande idée, une noble cause, pour maintenir l'unité et la cohésion dans les armées.

D'un autre côté, ce caractère empêchait l'unité d'action et les grandes entreprises. Les Sémites n'ont guère fondé de grands états ; et quand ils l'ont fait (les Assyriens et les Babyloniens, par exemple), ce fut toujours en conservant aux divers peuples dont était composé leur empire leurs coutumes et parfois même leurs gouvernements nationaux. On comprend que l'unité ait toujours été plus ou moins factice dans de pareilles conditions. En un mot, tandis que la centralisation, l'aspiration à l'unité domine chez les Indo-Germains, la tendance opposée caractérise les Sémites.

Parmi les défauts dont la source doit être cherchée dans l'indivi-

dualisme, bornons-nous à citer l'égoïsme, l'avarice parfois sordide du Sémite et aussi, dans un autre domaine, cet esprit mordant, satirique qui distingue quelques poëtes et écrivains arabes et juifs du moyen âge et des temps modernes.

Ce même individualisme nous semble expliquer encore plusieurs des caractères de la *science*, de la *poésie* et de la *religion* des Sémites. Ne trouverait-on pas là, en effet, l'origine de cette tendance à tout concrétiser, à revêtir les idées abstraites de formes sensibles? Ainsi, ce sont les Sémites qui les premiers ont mesuré l'espace et le temps. — Et l'absence de l'épopée et du drame dans la littérature de cette famille ethnologique ne trouverait-elle pas sa raison d'être dans cette subjectivité si caractéristique, qui ne permet pas à l'auteur de s'effacer derrière son sujet?

Il en est de même dans le domaine religieux. L'idée de la divinité est une notion nettement déterminée, individualisée. Dieu est toujours distinct du monde. Il crée l'univers par un acte de libre volonté; il ne l'engendre pas comme chez les Indo-Germains. Les idées d'émanation, d'incarnation sont des notions purement ariennes. La seconde se trouve dans le mahométisme de la Perse, mais nullement chez les Arabes. Tout ceci nous explique encore pourquoi nous ne trouvons pas chez les Sémites le culte des héros, si fréquent chez les Ariens. Pour ceux-ci, le divin et l'humain ne sont séparés que par des degrés plus ou moins marqués, tandis que pour le Sémite, Dieu et l'homme constituent un dualisme, ou tout au moins deux notions très nettement séparées. Les saints, les héros religieux des Indo-Germains aspirent à se confondre avec la divinité, à rentrer en elle par l'extase. Le prophète, au contraire, et c'est là une des manifestations les plus caractéristiques du génie sémitique, est un homme qui entre en relation avec la divinité, qui découvre aux hommes la volonté de Dieu; mais toujours il conserve son individualité propre. C'est l'organe de la volonté divine, un serviteur devant son maître, un favori auprès de son roi, mais jamais un être qui aspire à se perdre, à s'abîmer, pour ainsi dire, dans le divin, en perdant la conscience de sa personnalité.

On comprend d'après ces notions sur Dieu et sur l'homme que la doctrine du *fatum* ne se soit point développée chez les Sémites qui accentuent à la fois la liberté de Dieu et celle de l'homme. L'islamisme orthodoxe a peut-être modifié quelque peu l'idée de la liberté humaine, mais ne l'a pas niée. — Est-il nécessaire de dire que lorsque s'introduisit chez les Sémites l'idée de l'immortalité, elle fut conçue

comme la continuation d'une existence *individuelle* au delà du tombeau ? Le retour dans le sein du grand tout, le Nirvana bouddhiste sont pour eux des conceptions inconnues. Pour les mêmes raisons, le Sémite pur n'avait aucune tendance à l'ascétisme ou au monachisme. Le célibat est pour l'Arabe quelque chose d'inouï, d'incompréhensible. Avoir si possible plusieurs femmes et une nombreuse postérité, voilà l'idéal du bonheur terrestre.

Rappelons, en terminant, que c'est sans doute à cette subjectivité si prononcée qu'il faut attribuer le fait que les Sémites n'ont pas dans leurs religions de dogmes rigoureusement déterminés. Seuls, certains principes généraux sont admis partout (unité de Dieu, providence, rémunération, etc.) ; mais les préciser, les déterminer, les étudier, en un mot, c'est l'affaire de chacun. De là résultent naturellement des avis divergents et, en même temps, une grande liberté d'opinion. On sait assez que les Ariens ont une tendance tout opposée.

III. — *La profondeur et la vivacité du sentiment, la tendance à l'idéalisme,* qui forment le troisième caractère spécifique des Sémites, se manifestent, tout d'abord, dans la sphère religieuse.

On sait que les Sémites, les Hébreux en particulier, ont été les créateurs de notions religieuses nouvelles, inconnues aux peuples indo-germains même les plus développés. Tandis que l'antiquité a presque toujours conçu la divinité comme une force capricieuse et aveugle, qu'il s'agissait avant tout de fléchir ou d'apaiser, les Sémites la regardaient bien plutôt comme une puissance miséricordieuse et surtout morale. La religion n'était point un compromis entre l'homme, être faible, et la divinité toute-puissante ; mais elle avait sa source dans le cœur, et était basée sur l'idée de l'amour. C'est aux Sémites, aux Hébreux surtout, que nous devons ces précieuses notions ; et jamais nous ne saurions leur en être assez reconnaissants.

De cette profondeur de sentiment procèdent encore la douceur et l'humanité des Sémites. On connaît les lois mosaïques concernant le traitement des esclaves et même des animaux, la bienfaisance et l'hospitalité proverbiales de l'Arabe. Aujourd'hui encore, les juifs se distinguent par leur charité. On ne rencontre, pour ainsi dire, pas une seule communauté juive où n'existe quelque institution pour le soulagement des pauvres et des malades. Mais, comme partout, le défaut touche de près la qualité. A la profondeur, à la vivacité de sentiment se joint bientôt la passion. La haine, comme l'amour, se

manifeste chez le Sémite avec toute son ardeur. La vengeance est pour l'Arabe, par exemple, un devoir sacré.

Chez les Ariens, les héros, les fondateurs de dynastie, sont, en général, de grands conquérants. L'idéal du grand homme est le soldat plein de bravoure et de talents. Ce sont des combats, des prodiges de valeur, la force physique, en un mot, que chantent les épopées de l'Inde, les poëmes d'Homère ou les Niebelungen. Pour le Sémite, au contraire, l'idéal du héros est, non le guerrier illustre, mais le sage, le prophète. C'est un Salomon, un Mahomet, et non les Chalid ou les Okba, qui pourtant, en peu d'années, fondèrent un empire aussi grand que celui des Césars. David chez les Hébreux, Ali chez les Arabes, sont plus renommés par leur piété et leur sagesse que par leurs exploits militaires. Aussi les Sémites ne font-ils pas la guerre pour le plaisir de la guerre, comme cela n'arrive que trop souvent chez les Ariens. Pour eux, la guerre a toujours un but pratique : se défendre contre les ennemis, secouer un joug odieux, faire du butin ; ou bien encore, ils prennent les armes pour l'amour d'une *idée*, pour la défendre ou la propager au loin. Ce n'est pas à eux que l'on pourrait faire le reproche de ne pas tout sacrifier, même leur vie, pour un principe. Les auteurs grecs, par exemple, ne comprenaient absolument pas comment un juif se laissait mettre à mort plutôt que de violer le sabbat. Du reste, la patience des juifs, dans les nombreuses persécutions qu'ils ont endurées, leur héroïsme au milieu de la souffrance, l'opiniâtreté avec laquelle ils ont défendu leur cause, prouvent suffisamment notre thèse. Ce n'est que par le christianisme, d'origine sémitique, que le monde arien a appris à souffrir pour une idée, pour un intérêt moral. L'antiquité nous offre, sans doute, des exemples d'hommes mourant pour le bien de l'état ; mais ceux qui sacrifièrent leur vie pour l'amour d'une idée y sont rares.

Cette haute valeur, accordée aux choses de l'esprit, se manifeste encore dans l'importance attachée à l'instruction. L'école est chez les juifs une institution très ancienne et exerça chez eux une influence immense. Instruire les enfants, répandre partout les connaissances est pour le juif, comme pour le mahométan, un devoir religieux. Est-il nécessaire de rappeler ici l'influence intellectuelle des Arabes en Espagne, où les cours des califes et les maisons des grands étaient devenues le siége de riches bibliothèques et l'asile de savants illustres, et cela dans un temps où l'ignorance était l'apanage des hommes les plus haut placés en Europe?

Un fait encore est à signaler, c'est le culte sans images, sans idoles

des Sémites. C'est là une autre conséquence de leur idéalisme. Il est vrai que sur ce point il y eut de nombreuses exceptions, de longues luttes. C'est ce qui arriva, entre autres, en Palestine; mais, à la longue, le principe d'un culte spirituel l'emporta sur l'autre, grâce à la tendance générale du caractère national.

Enfin et surtout, cet idéalisme se manifeste dans les espérances d'un avenir meilleur. Quel idéal se faisait le plus distingué des peuples de cette race, le peuple juif? Il attendait et entrevoyait un temps où la vérité régnerait en maîtresse souveraine, où les épées et les lances seraient transformées en instruments de paix Puisse, un jour, cet idéal se réaliser!

Herm. Strack. — Prolégomènes critiques a l'Ancien Testament hébreu[1].

« En voyant paraître presque chaque mois de nouvelles éditions critiques d'auteurs grecs et romains, et en songeant à tous les travaux accomplis dans ce siècle par les Lachmann, les Tischendorf et tant d'autres, en vue d'améliorer le texte du Nouveau Testament, je n'ai pu m'empêcher de déplorer le peu de soins qu'on a voués à la Bible hébraïque depuis de Rossi. Aussi ai-je résolu de consacrer tout ce que j'ai de forces à la critique sacrée. » C'est par ces mots que s'ouvre la préface du peu volumineux, mais substantiel ouvrage que nous avons sous les yeux. L'auteur, un jeune savant berlinois récemment promu au doctorat, a déjà fait ses preuves en philologie en rééditant un vocabulaire de l'Anabasis de Xénophon, et en soumettant à la faculté de philosophie de Leipzig un travail sur les manuscrits de l'Ancien Testament hébreu, auquel des juges compétents ont fait le meilleur accueil. Les *Prolegomena critica* qu'il vient de publier sont le développement et la continuation de cette dissertation académique. Ils font bien augurer des services que M. Strack pourra rendre à la critique du texte hébreu, s'il lui est donné de poursuivre ses consciencieux travaux.

Le texte hébreu dont nous nous servons aujourd'hui n'est pas correct. Les éditions usuelles ne donnent pas même le texte *masorétique* dans toute sa pureté. Elles ne font guère que reproduire, avec

[1] *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraïcum...* scripsit Hermann L. Strack, ph. dr. — Lipsiæ 1873. VIII et 131 pag. in-8.

quelques modifications qui sont loin d'être toujours des améliorations, le texte de la Bible de Venise, publiée en 1525 par le Rab. Jacob ben Chayim, texte fautif tiré d'une copie manuscrite fautive elle-même. Il importe donc de profiter de tous les moyens disponibles pour rétablir le texte biblique dans son intégrité. Plusieurs savants, tant juifs que chrétiens, ont déjà travaillé dans ce but, en recueillant des variantes. Parmi les juifs : le Rab. Méir de Tolède (†1244), dans sa *Haie de la Loi*; le Rab. Ménahem di Lonzano, dans sa *Lumière de la Loi;* Sal. Nortsi (commencement du XVIIe siècle), dans son *Réparateur des brèches*, connu, sous le nom *Minchath Schaï*, par les notes qu'en a extraites l'éditeur de la Bible de Mantoue (1742-44); sans parler de quelques modernes tels que Dubno, Wolf Heidenheim, Seligmann Bær. Parmi les chrétiens : Benj. Kennicott, professeur à Oxford *(Vet. Test. hebr. cum variis lectionibus 1776-80)*, secondé par l'Allemand P.-J. Bruns; J.-Bernh. de Rossi (*Variae lectiones Vet. Test.* 1784-88; *suppl.* 1798); de nos jours M. Delitzsch dans ses commentaires. Mais de ces travaux la plupart ne se rapportent qu'à certains livres de l'Ancien Testament; plusieurs, ceux des juifs en particulier, sont presque inaccessibles aux théologiens chrétiens, parce qu'il n'en existe que de rares exemplaires et qu'ils sont écrits en dialecte rabbinique; quelques-uns, comme celui de Kennicott, laissent beaucoup à désirer sous le rapport de l'exactitude. La critique du texte hébreu n'en est donc encore qu'à ses débuts. Elle n'est pas même bien fixée, jusqu'à ce jour, sur les voies et moyens à employer pour accomplir sa tâche de la façon la plus sûre et la plus fructueuse. Notre auteur pense que la meilleure marche à suivre consiste à partir du texte actuel et à remonter graduellement le cours des siècles, aussi près que possible de l'époque où les livres ont été écrits. S'agit-il de faire une édition critique des chants d'Homère, comment procédera-t-on ? On s'informera d'abord de ce que fut le texte d'Aristarque; puis on rassemblera les vers homériques cités par les auteurs grecs tels que Platon, Hérodote, etc., on réunira tout ce qu'il est possible de savoir de la recension de Pisistrate, etc. De même pour préparer une édition critique de l'Ancien Testament, on commencera par recueillir les variantes fournies par les manuscrits; on cherchera à reconstruire la recension des rabbins et des Masorèthes; on examinera si à l'époque des talmudistes et des anciennes versions le texte présentait des leçons différentes et quelles étaient ces leçons, et ainsi de suite, en remontant, autant que faire se peut, à la forme la plus ancienne, la plus rapprochée du texte primitif.

Dans la présente publication, M. Strack s'occupe spécialement des *manuscrits* et du *texte biblique tel qu'il était au temps des talmudistes.*

Au livre Ier, après avoir parlé du soin que les juifs apportaient à la conservation de leurs livres saints, il donne d'intéressants détails sur quelques manuscrits aujourd'hui *perdus,* mais mentionnés soit dans d'autres manuscrits soit dans les écrits des rabbins. Les plus importants et les plus célèbres sont ceux de *Hillel* (non pas, comme on l'a longtemps cru, de Hillel l'ancien, mort vers le commencement de notre ère; ni de Hillel le jeune, du IVe siècle, mais probablement d'un *sopher* espagnol, postérieur au VIe siècle), et du Rab. Moïse *ben-Naphtali* le karaïte, qui vivait vers l'an 900 en Babylonie.

Quant aux manuscrits *encore existants*, le chapitre qui leur est consacré commence par une revue des ouvrages, dissertations, catalogues de bibliothèques publiés jusqu'à ce jour, où sont décrits et caractérisés les manuscrits connus. — Un paragraphe spécial traite *de la collation des manuscrits.* L'auteur constate que personne, jusqu'ici, n'a recueilli toutes les variantes qui se rencontrent dans les meilleurs d'entre eux, et qu'on n'a pas encore discuté suffisamment leur âge, leur provenance et leur valeur. Bon nombre de manuscrits sont sans valeur critique et ne peuvent entrer en ligne de compte, parce qu'ils ne sont que des copies faites sur tel ou tel manuscrit plus ancien encore existant; il importe donc de bien établir la filiation des manuscrits. Pour bien juger de la valeur d'un manuscrit de la Bible hébraïque, il faut toujours rechercher *pour quel usage* il a été écrit, si c'est pour l'usage public ou pour l'usage privé; car il est constant que les volumes écrits pour l'usage synagogal ont été l'objet de beaucoup plus de soins que les autres. Il faut s'assurer aussi si le copiste ou le correcteur ne s'est pas laissé influencer par quelqu'une des versions anciennes. Dans la détermination de l'*âge* des manuscrits il faut user de beaucoup de précaution; en effet, les scribes indiquent de bien des manières différentes l'année où ils ont confectionné leurs copies; tantôt ils comptent d'après l'ère des Séleucides, tantôt d'après celle de la création du monde, tantôt d'après la ruine du temple ou l'exil de Babylone, etc., et ils ont négligé parfois d'indiquer l'ère. Souvent, dans ces souscriptions, il y a des erreurs manifestes; souvent la lettre indiquant le siècle ou le millénaire est omise; souvent aussi la date est fictive, pour donner au manuscrit une apparence d'antiquité. Enfin il faut toujours rechercher *où* la copie a été faite; car il existe de notables différences entre les manuscrits espagnols et allemands, entre les manuscrits orientaux (babyloniens) et occidentaux (palestiniens).

Dans la Bible rabbinique de R. Jacob ben-Chayim se trouve une liste de deux cent seize passages où les Orientaux diffèrent des Occidentaux (suivis par les juifs d'Europe), mais cette liste est loin d'être complète.

Pendant longtemps les critiques se sont plaints de la rareté des manuscrits *anciens*, et pour expliquer ce fait regrettable, on s'est livré à toutes sortes de conjectures. Aujourd'hui ces plaintes ne seraient plus justifiées. Déjà de Rossi est parvenu à se procurer un certain nombre de manuscrits relativement anciens, et dès lors on en a découvert plusieurs d'un âge assez respectable. Notre auteur passe en revue les plus anciens. Comme ce sujet est assez peu connu et que les renseignements rassemblés par M. Strack sont en partie tout nouveaux, nos lecteurs nous sauront gré des quelques détails que nous allons extraire de ce paragraphe des *prolegomena*.

1° De tous les manuscrits existants le plus célèbre et le meilleur est celui qui porte le nom de R. Ahron ben-Mosé *ben-Ascher*, karaïte selon les uns (Pinsker, Grätz), rabbanite selon d'autres (Sapphir, D. Oppenheim), lequel vivait au Xe siècle à Tibériade. « Cet exemplaire de la Bible, dit M. Grätz dans son Histoire des juifs, fut reconnu par les karaïtes et les rabbanites comme codex-modèle et considéré comme une chose sainte. Le texte masoréthique actuellement en usage n'a pas d'autre base que cet exemplaire original de Ben-Ascher. » — Pendant bien des siècles personne n'a vu ce manuscrit. Les savants juifs ne connaissaient ses leçons que par des copies ou par les listes des leçons controversées entre Ben-Ascher et Ben-Naphtali. Néanmoins, comme on le voit par les témoignages d'Aben Esra, de Kimchi et d'autres, les leçons de Ben-Ascher, pour autant qu'elles étaient connues, ont toujours joui de la plus grande autorité auprès des Juifs occidentaux. Cela ressort également des manuscrits; ils prouvent que dans la très grande majorité des cas où Ben-Ascher et Ben-Naphtali diffèrent entre eux, les juifs d'Europe, de Palestine et de l'Afrique septentrionale donnaient la préférence au premier. Aujourd'hui on sait positivement que l'exemplaire dit de Ben-Ascher existe à Alep en Syrie (la Bérée des Grecs), qu'il y a été apporté d'Egypte où Moïse Maïmonide (†1204) s'en est servi, et qu'auparavant, déjà avant l'époque de Saladin, peut-être du temps de Hakim (vers l'an 1000), il était à Jérusalem. Les consonnes ont été écrites par un certain Salomon, mais la ponctuation est de Ahron Ben-Ascher. — Il est vivement à désirer que le texte de ce manuscrit soit publié aussi exactement que possible. Une fois qu'on le possédera sous sa forme authen-

tique, la collation de presque tous les autres manuscrits munis de voyelles et d'accents deviendra superflue, puisque bon nombre d'entre eux ont été copiés sur lui ou d'après lui, et qu'un plus grand nombre encore ont été corrigés d'après ses leçons.

2° Un exemplaire des Prophètes, conservé au Caire dans la synagogue des karaïtes, écrit en 895 après Jésus-Christ par Moïse Ben-Ascher de Tibériade, qu'on suppose avoir été le père d'Ahron Ben-Mosé Ben-Ascher.

3° Un exemplaire des Prophètes « postérieurs, » c'est-à-dire proprement dits, (cod. 126 de Kennicott), au Musée Britannique (Sloane 4708). Le qeri, les voyelles et les accents sont d'une autre main. Age douteux; il est moins ancien, sans doute, que ne le pense M. Heidenheim de Zurich, qui le considère comme le plus ancien qui existe en Europe et suppose qu'il a été écrit entre le VI° et le VIII° siècle, à cause de la forme négligée des lettres.

4° Deux manuscrits, qui paraissent être très anciens, ont été vus par le docteur Margoliouth en Syrie; l'un à Damas, appartenant à une famille juive, et qu'une note ajoutée au titre fait dater du 3me siècle; l'autre à Djobar, près de Damas, où les juifs le conservent dans une grotte; il passe pour avoir été écrit du temps des Macchabées.

5° Parmi les manuscrits de Kennicott plusieurs datent d'une époque assez reculée. A ses yeux le plus ancien était le cod. 590, comprenant les Prophètes et les Hagiographes, qui est aujourd'hui à Vienne en Autriche. Selon Kennicott il serait du Xme siècle; Bruns, qui en fait assez peu de cas, le croit écrit en 1018 ou 1019. Au dire de M. Heidenheim il a beaucoup de rapports avec le manuscrit ci-dessus du Musée britannique.

6° Les manuscrits de la bibliothèque de de Rossi, incorporés aujourd'hui à la bibliothèque publique de Parme. De Rossi considérait comme les deux les plus anciens le cod. 634 (VIII° siècle) et 503 (IX° ou X° siècle). Mais ces dates sont plus que problématiques. De Rossi lui-même convient que le mauvais état dans lequel se trouvent ces manuscrits pourrait bien être un effet de l'humidité plutôt que de la vétusté.

7° Les manuscrits appartenant à la société d'histoire et d'archéologie d'Odessa. Ils ont été déterminés et décrits par Ephr. Mos. Pinner dans un prospectus publié en 1845. Les plus anciens et les plus importants de cette collection sont les suivants:

a) Un volume de la Loi, en peau de cerf, apporté de Derbend dans

le Daghestan ; si l'on peut ajouter foi à la souscription, il serait de l'an 1300 après l'exil des dix tribus = 580 après Jésus-Christ ;

b) un fragment du Pentateuque (Nomb. XIII, 19-fin Deut.) écrit en 843 ;

c) un exemplaire des Proph. postér. écrit en 916 ; ce qui lui a valu une certaine célébrité, c'est qu'il est vocalisé et accentué d'après un système particulier, dit système assyrien ou babylonien ;

d) une bible entière copiée en Egypte, vers l'an 1010 et, à ce qu'il paraît, sur l'exemplaire de Ben-Ascher ;

e) divers manuscrits renfermant des portions de l'Anc. Test. ; le plus ancien (livres de Sam. et des Rois en partie) acheté en 938 par un certain Néhémie ben-Séid, et par conséquent écrit plus anciennement encore.

8° Les manuscrits de la bibliothèque formée, il y a vingt à trente ans, par le karaïte Abr. Firkowitsch et acquise naguère par l'empereur de Russie pour la bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Ces manuscrits n'ont pas encore été décrits et collationnés en détail. Les quelques renseignements que l'on possède sur les principaux d'entre eux sont dus à M. E. de Muralt (Revue trimestrielle de Heidenheim, années 1865 et 1867) et à M. Ad. Neubauer. (Aus der Petersburger Bibliothek, etc., 1866). Il résulte de ces renseignements que la collection Firkowitsch renferme quarante-sept volumes écrits à l'usage de synagogues, le plus ancien (Nombr. XXIII, 4 - Deut. fin) de l'an 489 ; et soixante-dix-sept manuscrits comprenant différentes portions de l'Ancien Testament et écrits pour l'usage privé, le plus ancien (d'après Neubauer) de l'an 866. Dans les volumes de la première catégorie les variantes sont extrêmement rares. M. de Muralt n'en a rencontré que quatre en tout : Gen. XXII, 13 on lit dans 42 mscr. *échad* (comme dans Samarit. et Syr.) au lieu de *achar ;* Ex. XIII, 13 et XXXIV, 20, dans un man. de l'an 764 (cod. 9), on lit *va ʾ araktho* (LXX λυτρωση) au lieu de *va ʾ araphtho ;* Gen. XIII. 13 (?), dans un man. d'un âge inconnu, (cod. 1) *gamad* au lieu de *gamar*. Dans les manuscrits de la seconde classe les variantes sont beaucoup plus nombreuses.

Après quelques mots consacrés aux manuscrits *hébréo-samaritains* lesquels ne peuvent rendre que fort peu de services à la critique, l'auteur tire, dans un *épilogue,* les conclusions résultant de ce premier livre de ses Prolégomènes. La première chose à faire, dans l'intérêt du texte de l'Ancien Testament, serait de publier aussi exactement que possible le texte du manuscrit de Ben-Ascher. Mais comme on ne peut pas espérer de voir ce souhait s'accomplir de sitôt, il importe

de recueillir diligemment toutes les leçons de Ben-Ascher dont il est fait mention dans d'autres manuscrits, dans les commentaires, grammaires et lexiques juifs, et dans les masores; car, ainsi que nous l'avons vu, presque tous les juifs occidentaux ont suivi la recension de Ben-Ascher. — Ensuite, pour connaître l'état du texte à une époque plus reculée, il faudrait non-seulement faire usage des manuscrits antérieurs à Ben-Ascher qui existent encore (ils ne sont pas très nombreux, et la plupart n'ont ni voyelles ni accents), mais encore rechercher les leçons suivies par Ben-Naphtali, les orientaux, les rabbins qui ont vécu avant Ben-Ascher, et les anciens manuscrits cités çà et là par les rabbins.

Le second livre s'occupe du *texte biblique à l'époque des Talmudistes.* Le nombre des passages bibliques cités dans le Talmud est très considérable. Il pourrait donc sembler qu'une collation de ces citations talmudiques doive être d'un très grand secours pour l'amendement du texte de l'Anc. Test. Il n'en est pourtant point ainsi. Les *interprétations* des talmudistes peuvent s'écarter des leçons actuelles, sans que pour cela on soit obligé d'admettre que les manuscrits bibliques de ce temps-là aient réellement renfermé des *leçons* différentes. Pour se convaincre du peu d'utilité de ces citations pour la critique du texte de notre Bible hébraïque, il suffit de considérer les occasions dans lesquelles les talmudistes citent l'Ecriture sainte et la manière dont ils la citent. Et d'abord il faut se rappeler que, dans leurs entretiens et leurs discussions, les anciens rabbins ne citaient le plus souvent que de mémoire, sans avoir de manuscrit entre les mains. Sans doute, familiarisés comme ils l'étaient avec le texte biblique, ils savaient le citer, dans l'occasion, sans y changer une lettre, et c'est aussi ce qu'ils font le plus souvent. Néanmoins il serait faux de conclure de là que notre texte actuel soit corrompu toutes les fois qu'il ne cadre pas avec telle ou telle citation du Talmud. On remarque en effet plus d'une fois que tel verset biblique est rapporté par erreur à un contexte qui lui est étranger. Ailleurs, les docteurs talmudiques citent comme étant bibliques des préceptes ou des sentences qu'on cherche en vain dans la Bible. Ailleurs encore, ils abrégent, résument, omettent, combinent, pour mieux adapter la citation à leur pensée et la faire servir à leur propos. Parfois même, pour arriver à un sens soi-disant plus profond, ils ne craignent pas de changer les voyelles ou les consonnes, d'ajouter ou de retrancher une lettre, de partager les mots en deux, etc. Plusieurs de ces interprétations haggadiques ont même fini par pénétrer dans certains manuscrits, après avoir été sans doute

ajoutées d'abord simplement à la marge. On cite entre autres le volume de la Loi du R. Méir comme ayant offert dans Gen. III, 21 la leçon *Kothenoth or*, avec aleph (des tuniques de lumière) au lieu ou à côté de *Kothenoth or*, avec ayin (des tuniques de peau). — Quant à la formule : *Ne lis pas ainsi, mais ainsi*, qui se rencontre fréquemment dans les écrits talmudiques, déjà Richard Simon a établi comme une chose constante qu'elle n'indique pas une diversité de leçons, mais « qu'elle n'a d'autre fondement que l'imagination des docteurs, qui était féconde à inventer de nouvelles manières de lire, pour faire de nouveaux sens. »

Ces réserves faites, on constate sans peine que le texte employé par les talmudistes ne différait pas essentiellement de notre texte actuel. Les mots bibliques qu'ils citent s'accordent le plus souvent jusque dans les moindres détails avec les formes que nous trouvons dans les bibles imprimées et manuscrites. La Mishna connaît les paraches de la loi, ainsi que la distinction entre les paraches ouvertes et fermées; seulement ces paraches n'étaient pas encore marquées par les lettres *pé* et *samek*. Elle connaît également les haphtares des prophètes, quoique sur ce point il n'y eût encore rien de définitivement fixé en ce temps-là. Elle connaît la division du texte en versets *(pesouqim)*; il est vrai que les versets dont parlent les talmuds et les midrashim ne coïncident pas toujours exactement avec ceux des Masorèthes, et le fait que les volumes en usage dans les synagogues n'ont pas les deux points qui servent aujourd'hui à séparer les versets, semble indiquer qu'à l'époque des talmudistes ces points étaient encore inconnus. — Les anciens rabbins citent le plus souvent d'après le Qeri ; parfois cependant ils suivent le Ketib, principalement lorsqu'il est possible d'en tirer une interprétation nouvelle. — Ils connaissent les points extraordinaires placés sur certaines lettres (par exemple Nomb. IX, 10) ou sur toutes les lettres d'un mot (par exemple *loulé* Ps. XXVII, 13), etc., etc.

Dans le dernier paragraphe, M. Strack donne une liste de passages où les talmudistes *paraissent* avoir eu dans leur texte des leçons constituant de véritables variantes. Il en cite une quinzaine, tirés de la Mischna, et une centaine de la Ghemara. La plupart des divergences ne portent guère que sur l'orthographe ; rarement elles influent sur le sens ; plusieurs peuvent provenir de ce que la citation est faite de mémoire. (Par exemple : *mimmennou* pour *méittho* ; les consonnes *jhvh* pour *adonaï* ; *hinnéni* pour *hinné anoki*, etc.) « Pour dire toute ma pensée, » déclare l'auteur, après avoir énuméré les variantes de la

Mischna, « je n'oserais affirmer qu'*un seul passage* de l'Anc. Test. puisse être corrigé d'après la Mischna. » Et après avoir passé en revue les citations tirées de la Ghemara, il ajoute : « Ces passages, du moins la plupart, paraissent avoir été ou étaient réellement écrits, *dans les exemplaires de ceux qui les citent*, autrement que dans nos Bibles. Mais il ne s'ensuit nullement que les leçons qui se trouvent dans le Talmud aient existé *dans tous les manuscrits bibliques de ce temps-là*. Et encore moins conclurons-nous du fait que telle leçon se trouve dans le Talmud, que cette leçon doive nécessairement être préférée à la leçon actuelle, pour peu que nous nous souvenions des précautions qu'il convient de prendre dans l'usage qu'on fait du Talmud en matière de critique.... Peut-être, quand nous aurons un jour une bonne édition des livres talmudiques, y trouverons-nous des données plus utiles ; les exemplaires *manuscrits* de l'un et de l'autre Talmud nous en fourniraient sans aucun doute quelques-unes. Mais quant aux *éditions* que l'on possède actuellement, on ne peut pas trop s'y fier. »

H. V.

C. Tischendorf. — Le texte du Nouveau Testament[1].

Les écrits de l'antiquité, malgré la fragilité des instruments destinés à les conserver, ont eu plus de durée que les grands empires et les édifices les plus solides.

C'est surtout à la patiente activité des moines que nous devons la conservation d'une partie considérable de ces trésors. Il est regrettable, sans doute, que nous ne possédions plus les originaux ; écrits sur un papier fin, tiré de l'écorce de papyrus, ils furent bientôt hors de service. Mais des copies en nombre considérable furent faites, et, grâce à l'usage du parchemin (IVme siècle), matière indestructible, elles nous sont parvenues intactes.

Quant au Nouveau Testament, les copies les plus anciennes que nous en ayons datent du IVe siècle ; mais nous en avons du moins un nombre assez considérable, savoir une vingtaine des IVe, Ve et VIe siècles, et une trentaine du VIIe au IXe siècle. — Si, comme cela est vraisemblable, nous avons un manuscrit remontant à 325, date du premier concile œcuménique, nous pouvons dire en toute sécurité :

[1] *Haben wir den ächten Schriftext der Evangelisten und Apostel*, von Constantin von Tischendorf. — 1873. Br. in-4 de 25 pages.

C'est ainsi que le *premier empereur chrétien* et les Pères de l'époque ont lu le Nouveau Testament!

A côté de ces manuscrits nous avons les versions du Nouveau Testament, datant déjà du IIe au IIIe siècle, en latin, en syriaque, en copte, etc. Les versions nous fournissent ainsi de précieux renseignements sur l'état du texte à cette époque reculée. Enfin les Pères de l'église et les hérétiques des premiers siècles ont fréquemment cité, dans leurs écrits, des passages plus ou moins étendus du Nouveau Testament. C'est encore un moyen à utiliser pour reconstituer le texte primitif.

Aujourd'hui dans la plupart des églises protestantes on se sert d'un texte appelé *Texte reçu,* qui est à peu près celui d'Erasme (éd. de 1516), constitué d'après divers manuscrits du XVme siècle. Dès lors des manuscrits beaucoup plus anciens ont été découverts et d'immenses travaux entrepris dans le but de corriger ce texte reçu, qui est assez défectueux. On compte jusqu'à 30 000 variantes, mais dont quelques-unes seulement ont une réelle importance. Elles sont dues en partie à la négligence des copistes, en partie à leur bonne intention de corriger ce qui leur paraissait défectueux (harmonies dans les évangiles), en partie à des préjugés dogmatiques. Il n'y avait pas de contrôle officiel, de sorte que la plus grande liberté régnait dans ce domaine jusqu'au moment où l'organisation des églises d'état produisit la formation d'un texte particulier à chacune d'elles (texte byzantin, texte latin, etc.)

Depuis trente-deux ans M. Tischendorf s'occupe de l'étude des anciens documents; il en a découvert de très précieux et il a examiné tous ceux que l'on connaissait déjà. Il a publié vingt éditions du Nouveau Testament, dont quelques-unes sont accompagnées d'indications critiques fort étendues. La brochure que nous annonçons est une tentative de vulgarisation des travaux relatifs à la critique du texte (comme dans un autre domaine l'ouvrage du même auteur sur « la date de nos évangiles »). Elle se termine par diverses considérations sur l'utilité des travaux critiques qui ne présentent aucun danger pour la foi, pourvu qu'on se fasse une idée juste de l'inspiration.

A la fin de la brochure un tableau fac-simile présente des fragments des manuscrits *sinaïticus* et *vaticanus*, et de divers manuscrits profanes. L. M.

LA

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE MODERNE

ET LA

DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

EXAMEN CRITIQUE DE LA *Philosophie de la liberté*,

DE M. CHARLES SECRÉTAN [1]

I

Ce travail préliminaire accompli, il restera à déterminer la notion de la dogmatique. Les représentants des tendances modernes ne sont pas d'accord.

Il y a d'abord les adeptes des écoles plus ou moins spéculatives qui continuent les traditions du rationalisme, en partant de l'hypothèse de l'autonomie de la raison dans le domaine religieux comme dans tous les autres. Cette tendance a donné naissance à une philosophie religieuse qui, dans la pensée de ses auteurs, serait appelée, sinon à supplanter, du moins à dominer la dogmatique proprement dite.

Le rationalisme de Kant n'est au fond que du moralisme. En prétendant se maintenir dans les limites de l'intelligence humaine, il a paru rendre un rapprochement possible entre le

[1] Cette étude est détachée d'une *Lettre-préface* adressée par un de nos collaborateurs, *à la jeunesse théologique des pays de langue française*. Après avoir examiné les questions préliminaires se rapportant à la dogmatique, l'auteur signale les diverses philosophies religieuses modernes, en s'attachant spécialement à l'examen de celle de M. Secrétan. La *Lettre-préface* elle-même paraîtra prochainement en tête d'un volume : *La Théologie allemande contemporaine*, par J.-F. Astié.

christianisme et la philosophie. Bien loin de nier comme le naturisme la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion ; il reconnaît la haute valeur d'une révélation, à une condition cependant, c'est que la religion chrétienne et le moralisme poursuivent le même but et que les éléments positifs du christianisme soient subordonnés à l'élément naturel représenté par la philosophie. C'est là le point délicat. « D'abord la paix entre la religion et la philosophie ne peut se signer que sur le terrain pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompétence dans le domaine suprasensible. En second lieu la religion est dépouillée de sa haute dignité et de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul ; pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine. — La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence ; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience ; la religion consiste à se soumettre à la loi morale; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu. » (Pag. 231.)

L'erreur capitale ici est la notion de religion. Kant ne sait voir entre elle et la morale qu'une différence formelle. La religion ne s'occupe plus de ce que Dieu a fait pour l'homme, et dans l'homme; sa mission est d'être un simple auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir. On comprend alors que tout ce qui en elle est dépourvu de valeur morale doive être répudié. Mais la religion a sa tâche à elle : elle est appelée à établir la communion avec Dieu. Par conséquent il faut qu'elle fournisse les preuves de ces événements historiques qui ont servi à établir la communion avec Dieu. Ce

n'est plus alors faute de pouvoir s'élever sur les hauteurs du moralisme, qu'on s'approprie spirituellement les effets de l'action divine rédemptrice : cette assimilation constitue la vie même de la religion. Si elle ne contemplait pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie.

Il ne peut guère être question d'une philosophie religieuse de Fichte complète et systématisée. Dans son premier système ce philosophe est athée ; dans le second il se borne à voir dans le christianisme un fait religieux après n'y avoir vu, comme Kant, qu'un fait moral. Le moi doit renoncer à son autonomie en présence de Jésus-Christ qui est la révélation du divin dans la conscience.

La dogmatique spéculative proprement dite prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, en signaler les fautes et en réparer les négligences.

Entre les mains de Schelling, la philosophie de la religion devient une dogmatique historico-métaphysique. Ce philosophe prétend restaurer la doctrine orthodoxe, mais c'est au détriment de l'idée de Dieu dont il ne donne nulle part une notion exacte. Kant, en sauvegardant l'essence morale et religieuse du christianisme, laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que Schelling, n'accusant pas l'idée chrétienne dans son essence, se borne à toucher à quelques points culminants. « Schelling débute par fixer les deux notions, nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont

les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse, pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ. » (Pag. 248.)

Cette spéculation ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas, mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant : on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme.

La méthode hégélienne appliquée au christianisme a fait illusion pendant quelque temps. On prit plaisir à restaurer l'orthodoxie, au moyen d'une dialectique singulièrement flexible et complaisante. En lieu et place de la révélation extérieure, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation intérieure, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. La spéculation se flatte d'être à tous égards d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté formel. Bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les hégéliens se mirent à restaurer les dogmes orthodoxes les plus problématiques et les plus scabreux. Les illusions se dissipèrent bientôt. Il fallut s'avouer que ce positivisme, ce conservatisme excessif de la philosophie nouvelle n'était qu'un vain formalisme. « On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la réalité : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme ! Si l'histoire corrompit la philosophie, la philosophie réduisit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du chris-

tianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu. Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié ! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, qu'un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans* l'homme et *par* son moyen. » (Pag. 42.)

Ce n'est que chez les disciples de Hegel qu'on vit éclater dans tout son jour l'hostilité profonde contre le christianisme qui avait été dissimulée d'abord par un accord apparent avec la philosophie. Ce fut Strauss qui tenta le premier de renverser l'histoire évangélique, en lui appliquant l'idée hégélienne de l'immanence de Dieu dans le monde. « Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre trouée dans ce tissu aux mailles serrées : le *miracle est impossible.* C'est cette négation *aprioristique* de miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. » Ce savant présente cette idée fondamentale sous une autre forme lorsque, d'après l'assertion hégélienne que l'idée de l'espèce, bien loin de pouvoir se réaliser dans un seul individu, a besoin pour le faire de tous les exemplaires de l'espèce, il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

La *Dogmatique* de Strauss montre encore mieux ce qu'il y a d'illusoire, de faux, dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. L'unique but de cette dogmatique c'est de prouver que toute dogmatique est impossible. L'idée fondamentale de la dogmatique de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et *l'idée,* le dogme traditionnel et la spéculation, un abime infranchissable aboutissant à l'antinomie

irréductible de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi.

Comme C.-H. Schwarz le fait remarquer avec beaucoup de justesse, nous retrouvons là l'idée capitale de tout le hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation*. Mais c'est là une erreur fondamentale ; c'est tout à fait à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. « Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion*. Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain : aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais, à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment ? » (Pag. 65.)

Pour être conséquent Strauss aurait dû résolument *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. Ce fut Feuerbach qui tira cette conséquence en prêchant l'athéisme et l'humanisme. Celui-ci ne tarda pas à passer pour conservateur. Il a le tort de laisser subsister la notion générale de l'humanité. On le somme de descendre jusqu'au matérialisme et à l'atomisme. Triste retour des choses d'ici-bas ! les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme, ces gamins de la philosophie, comme dit Schwarz, lancent à la tête de Feuerbach

les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres. Aux humanistes succèdent les sophistes se groupant autour de Bruno Bauer. Ils ne laissent plus rien debout. Ils poussent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en dogme qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la religion. « Telle est cette dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante*, le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a disparu : nous n'avons plus que des individus blasés. » (Pag. 68.)

Tandis que moins de dix années suffisaient aux hégéliens pour franchir la distance qui séparait l'orthodoxie la plus attardée du plus grossier matérialisme qu'il portait dans ses flancs, l'école de Schleiermacher suivait une marche moins bruyante mais plus sûre. Le maître lui-même, avant d'avoir été témoin de toutes ces aberrations, avait exposé une notion de la dogmatique qui, d'intention du moins, est de tout point le contre-pied de celle de la spéculation philosophique. « Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique, sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante ; que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle. »

C'est ainsi qu'à la veille du jour où la théologie va être indignement exploitée par la philosophie, Schleiermacher a la hardiesse de déclarer qu'elle ne doit dépendre que d'elle-même. Il la renvoie à sa source, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse. Toute assertion métaphysique ou religieuse qui n'importe pas à la piété est rigoureusement exclue de la dogmatique : l'empirisme religieux est opposé aux méthodes ordinaires, dogmatiques ou critiques. Renonçant à enseigner des principes vrais en eux-mêmes, la dogmatique chrétienne se borne à présenter sous forme scientifique le contenu général de la conscience chrétienne. Abdiquant toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

Le reproche le plus grave qu'on puisse faire à Schleiermacher, c'est d'avoir été infidèle à son programme. Les amis les plus ardents de ce grand réformateur sont obligés de confesser que sa dogmatique, qui prétend se formuler en dehors de toute spéculation, fait plus de philosophie qu'aucune autre.

En donnant à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique, il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache l'une à l'autre. On voit évidemment que l'abandon de mainte doctrine traditionnelle lui a été dicté, non par les intérêts de la piété, la chose est manifeste pour le miracle (voir pag. 277), comme il le prétend, mais par des préoccupations philosophiques, dont il professe toutefois ne tenir nul compte.

Aussi s'est-on de bonne heure attaché, dans les intérêts les plus divers, à compléter et à rectifier Schleiermacher.

Rothe est un des plus marquants parmi les théologiens qui, tout en subissant l'influence prépondérante de Schleiermacher, ont prétendu le compléter. Il se prononce de la façon la plus expresse en faveur d'une théologie spéculative qu'il prétend devoir s'accorder avec l'Ecriture, avec l'expérience chrétienne et avec les résultats de l'expérience en général. La spéculation dans tous les domaines peut seule réaliser l'idéal du vrai savoir, en nous permettant d'harmoniser nos connaissances. Tirant ses idées de son propre fonds, la spéculation est indépendante,

au sens le plus rigoureux du mot. Elle s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique qui s'engendrent les uns les autres. La portée de la spéculation est générale ; et quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science exacte, aussi légitimement que les sciences naturelles. Pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut partir du commencement, des principes premiers, progresser d'une manière constante et tout comprendre dans son horizon, car l'idée de spéculation implique celle d'un tout organique. « La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendrent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des idées logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en même temps et immédiatement, un système arrêté, un organisme. Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble: c'est par conséquent penser *systématiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéculation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. » (Pag. 3 et 5.) Pour arriver à former un système de toutes nos idées, nous devons pratiquer la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors*, *mécaniquement*, par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans;* c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui, comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. « Un organisme intellectuel, un système intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. » (Pag. 7.)

Part-on du sentiment du moi, « on obtient la spéculation philosophique générale. Quand on part du sentiment de Dieu, on aboutit à la spéculation théologique. » Elle ne naît pas du besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui reconnaît l'obligation de faire en quel-

que sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitement sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique*, certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre piété pour objet? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très lentement. » (Pag. 15.)

C'est la piété qui règne avec autorité sur la spéculation, car celle-ci se borne à présenter, sous une forme scientifique, ce que la première possède déjà d'une manière immédiate. On ne sera donc certain d'avoir bien spéculé que si le sentiment religieux se retrouve dans les résultats de la spéculation, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Toutefois, le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une entière indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Ce n'est qu'après avoir complétement terminé son travail qu'on doit le soumettre au contrôle de la piété. La sainte Ecriture, document de la révélation, expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, est également une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter. Il faut cependant faire ici deux réserves; il devra y avoir nécessairement une différence entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative; ce qui dans la Bible sera une conception scientifique de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie), ne saurait être norme pour la spéculation. Il y a même plus: il faut que la spéculation trouve dans la sainte Ecriture une confirmation positive; les résultats de la théologie doivent donner une conception plus satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents.

Cette théologie spéculative domine toutes les autres disciplines théologiques. A l'histoire de l'église elle fournit la clef

pour comprendre les événements du passé; à la théologie pratique elle donne une vue claire du but final vers lequel elle doit s'efforcer de faire marcher l'église du présent. Quant à la dogmatique, elle rentre dans les sciences historiques. Rothe a soin d'insister sur l'idée que la dogmatique ne saurait être une science spéculative, comme on ne le suppose que trop souvent, mais une simple discipline historique, soumise à son tour à la théologie spéculative. « La dogmatique est une discipline essentellement positive, ou plus exactement historico-critique. L'objet d'étude lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée, qu'elle est appelée à construire en système, tout en examinant si et dans quelle mesure cette doctrine répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité dialectique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions, si ce n'est d'un système spéculatif? » (Pag. 6).

Cette théologie spéculative qui domine toutes les disciplines théologiques, est à son tour dominée par les méthodes et par les hypothèses de l'idéalisme philosophique; c'est une théologie chrétienne du point de vue de la philosophie de Schelling et de Hegel. Lorsqu'on se rappelle ce que Strauss et les jeunes hégéliens ont su tirer de la doctrine du maître, on est vivement intéressé en voyant un esprit puissant faire sortir à son tour de l'eau douce de cette source qui a produit à profusion des eaux amères. Rothe se montre un virtuose accompli. On ne saurait trop admirer sa souplesse, ses ressources inépuisables, l'art consommé avec lequel il développe les catégories purement idéalistes, en prêtant à ces formules vides un contenu réel qui n'est autre que la doctrine répondant aux besoins de la conscience chrétienne; on voit tour à tour surgir la person-

nalité de Dieu, sa nature, ses attributs, sa liberté. C'est à peine si l'on se formalise un peu, quand l'auteur statue l'éternité de la création, c'est-à-dire de l'espace et du temps, sa nécessité, et quand il expose sa théorie du péché. Ce qu'on croit avoir déjà sauvé est si important que l'on est disposé à être coulant sur tout le reste. Comment en effet marchander son admiration à un dialecticien qui réussit ainsi à cueillir des raisins à des épines et des figues à des chardons? Si seulement on pouvait oublier que cette dialectique, d'une souplesse irréprochable, a servi à de tout autres fins! Cette malencontreuse réminiscence vient rompre le charme auquel on s'était laissé aller en suivant Rothe de déduction en déduction; réveillé en sursaut on reprend terre, la critique reparaît avec tous ses droits. La tentative de vouloir chercher l'antécédent du Dieu actuel paraît bien prétentieuse; l'idée du cordonnier allemand, Jacob Bœhme, qui voulait couper court à toutes les difficultés de la théodicée en mettant le diable en Dieu a eu beau séduire tous les idéalistes allemands modernes, on ne peut s'empêcher de trouver le coup hardi et même un peu risqué. Et puis, cette idée d'un procès en Dieu fait toujours l'effet d'un grave abus de l'anthropomorphisme. Il nous est difficile de rompre avec ce préjugé de la conscience, non pas chrétienne, mais simplement humaine qui veut que, si Dieu est, il ait toujours été ce qu'il est. Sans doute, on ne manque pas de nous rassurer: Dieu, dit-on, est élevé au-dessus de l'espace et du temps; il a bien été de toute éternité ce qu'il est. — Il nous est impossible, à nous simples mortels, de concevoir un développement, un devenir qui ne tomberait pas sous les catégories du temps et de l'espace. C'est pourtant ce qu'il s'agit de nous faire admettre. On a beau nous dire que ce procès, ce devenir en Dieu n'est qu'un procès logique, nous trouvons que c'est encore trop. Peut-on à ce point appliquer à Dieu la catégorie de la causalité? Et quand on dit que Dieu est cause de lui-même, n'est-il pas plus sage d'entendre ces termes dans un sens négatif, pour signifier qu'il n'a été causé par rien, plutôt que de supposer qu'il a dû se développer, se former, se faire, comme nous nous développons nous-mêmes en partant de l'état d'inconscience pour arriver à la personnalité? Après tout,

même en admettant qu'il ne s'agisse que d'un procès logique, cet antécédent du Dieu personnel nous produit toujours l'effet d'être le vrai Dieu, le principe premier duquel le Dieu personnel a surgi. Et puis, cette prétention à pénétrer ainsi en quelque sorte dans l'officine, logique si vous voulez, dans laquelle Dieu s'est fait lui-même, nous produit toujours l'impression d'une profanation. D'abord elle implique chez l'homme une science absolue qui ne semble pouvoir s'expliquer que par l'identité du créateur et de la créature; ensuite elle semble oublier qu'il ne convient pas de soulever le voile discret qui recouvre toutes les grandes questions d'origine. Le moyen de s'arrêter en deçà du néant, quand, dans son besoin de découvrir des causes, on veut trouver celle de Dieu même! Que pourra-t-elle être, sinon un autre Dieu ou le néant? Quand on reproche à Rothe de disséquer le bon Dieu, comme il ferait d'une grenouille, il répond d'abord modestement que c'est l'idée de Dieu qui a été seule disséquée. Il déclare ensuite ne pas comprendre cette objection de la part de théologiens qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable, prétendent cependant en posséder une idée, un concept. « Celui, dit-il, qui prétend se faire une idée de Dieu, ne saurait se dispenser de l'analyse, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle?* »

Apparemment c'est de sa piété à lui que Rothe entend seulement parler, à cela nous n'avons rien à dire. Les droits de la subjectivité sont immenses et imprescriptibles: lorsqu'on a eu le malheur de s'égarer dans un labyrinthe, on s'en tire comme on peut. Bien des nobles esprits, pris comme Rothe dans les filets de l'idéalisme, quand ils ont senti tout ce qu'il avait de vide, de formel et d'artificiel, sont sortis de ce royaume des ombres par un vigoureux effort moral qui a, d'un seul coup, brisé toutes les mailles. Rothe, lui, a préféré une méthode incontestablement plus logique, plus rationnelle: doué d'une piété assez saine et assez vigoureuse, il n'a pas craint de res-

pirer à pleins poumons dans cette atmosphère, jusqu'à ce qu'il ait cru avoir découvert dans le système même un point d'appui pour en sortir. Encore une fois, il ne nous reste qu'à nous incliner et à admirer les nobles efforts du virtuose. On croit voir le plongeur de la grande exposition de Paris, enfermé dans une pesante armure de fer et de cuir, destinée à le préserver de l'asphyxie, remontant péniblement du fond des abîmes pour revenir respirer à la surface. Il n'y a rien à dire puisqu'il réussit. Mais enfin les exercices de ce genre ne sont pas à l'usage de tout le monde. Et il est douteux que si les hommes pieux en général se croyaient condamnés aux mêmes efforts dialectiques que Rothe pour se faire une notion de Dieu, ils se trouvassent bien satisfaits au terme de leur travail. Disons toute notre pensée : la piété de Rothe semble en tout ceci s'être montrée aussi naïve que saine et vigoureuse. Il faut avoir vidé jusqu'à la lie la coupe enivrante de l'idéalisme pour persister à le prendre encore à ce point au sérieux, alors que, pour tout le monde, il est déjà percé à jour. La seule circonstance que cette dialectique a servi à démontrer les thèses les plus opposées, aurait dû suffire pour la rendre suspecte. Déjà du temps de Hegel, sa logique avait des ressources inépuisables pour justifier complaisamment les variations incessantes de la politique prussienne. Depuis lors l'épreuve a été plus complète encore. Tour à tour au service de l'orthodoxie ou de l'impiété, du spiritualisme et du matérialisme, la dialectique idéaliste s'est montrée ce qu'elle a toujours été, une sophistique qui ne saurait plus tromper personne.

Carl Schwarz, qui en 1848 ne passait pas précisément pour hostile au hégélianisme, prend soin aujourd'hui de le répudier en se défendant d'avoir jamais partagé l'illusion générale. Il ne voit plus en lui qu'une scolastique aussi vide que celle du moyen âge. L'influence de Schleiermacher est présentée comme plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Strauss, qui est en théologie la plus fidèle expression du hégélianisme, est présenté comme lui devant ses exagérations et son manque complet de sens historique. « Malgré toutes les qualités formelles de cet ouvrage (la *Dogmatique de Strauss*), il vous

laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur; elle n'a plus la moindre séve. » Et cependant, si nous en croyons Schwarz, Strauss n'aurait compris le hégélianisme que par son côté formel, négatif et dissolvant; tout en maniant avec beaucoup de dextérité les formules de cette philosophie, il n'aurait su saisir ni son esprit, ni sa haute portée. « Le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale; l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans laquelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes, soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relaient* de la façon la plus heureuse. Ce docteur renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme, qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé le hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante. Voici qui prouve excellemment que l'esprit du hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans

cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme ! Dieu, nous dit Hégel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza, en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie, mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu. » (Pag. 66.)

Carl Schwarz n'est pas moins sévère quand il s'agit d'apprécier la *Nouvelle Vie de Jésus*, de Strauss. Il constate que, tout en tombant dans un extrême opposé à celui de M. Renan, son compatriote n'a pas mieux réussi que le littérateur français à s'élever jusqu'à l'histoire. «Tout en se proposant un but *positif*, Strauss n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* «dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.... Il n'a ni *coup d'œil historique* ni sens *religieux*. On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été, sinon atrophiés, du moins paralysés. Les conclusions demeurent des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps ; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance ; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire. » (Pag. 90 et 92[1].)

[1] On sait que dans son dernier ouvrage, *Der alte und der neue Glaube*, Strauss est allé plus loin. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 145.

On voit que les Allemands sont bien revenus de l'admiration sans réserve qu'ils avaient jadis pour l'idéalisme absolu ; ils ne se font plus d'illusion sur sa valeur comme moyen de transformer la théologie. Ces idées-là doivent être laissées aux Français qui, admirant toujours de confiance, arrivent juste à temps pour s'éprendre des idoles dont on ne veut plus ailleurs. Philosophes et théologiens des bords de la Seine peuvent se livrer à ce culte posthume sans craindre de se rencontrer dans les mêmes parvis avec leurs ennemis implacables. Et il n'est pas nécessaire d'être un homme de parti pris pour porter des jugements semblables sur le panthéisme contemporain. Carl Schwarz appartient à la tendance libérale la plus authentique, seulement il se donne la peine de se rendre compte des choses avant d'en parler. Rothe est peut-être le seul homme marquant qui se soit fait illusion jusqu'au bout. Aussi pour avoir supposé que le public accueillerait la seconde édition de sa théologie spéculative dans les mêmes dispositions d'esprit que la première, peut-il être considéré comme une idéaliste attardé, le dernier des théologiens spéculatifs.

Il y a toutefois beaucoup à apprendre dans cet ouvrage. Rothe a eu le grand mérite de faire briller à nos yeux le magnifique idéal de la science qui avait depuis longtemps été perdu de vue. Il n'est pas d'homme ayant éprouvé le besoin de se rendre quelque peu compte des choses de l'esprit qui n'ait lutté contre cette difficulté si bien signalée par le docteur allemand, de systématiser ses connaissances du point de vue empirique. « Nous commençons tous à apprendre, dit-il, dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser. A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui

constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques, sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattons que, ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances à laquelle nous aspirons. Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles, qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes ; il en est d'autres qui se contredisent ; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers. »

« Au fait cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres ? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout unique et harmonique. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine de même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à

constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans notre intelligence; mais c'est encore là un travail de Sisyphe, que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulière, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres. » (Pag. 5-7.)

Quiconque a connu ces angoisses intellectuelles a soupiré après un principe supérieur duquel il pourrait déduire tout l'ensemble de ses connaissances définitives. Car à moins d'être un de ces sceptiques blasés qui font consister la suprême sagesse dans l'érudition, on sent que renoncer à harmoniser nos connaissances de façon à obtenir un système, c'est abdiquer sa qualité d'homme. Aussi dans ces heures-là, auprès de tout esprit droit et vigoureux, la spéculation a cause gagnée. Pas plus que Rothe on ne veut d'une dogmatique sans tenue scientifique, sans notions précises. Cet amas d'éléments hétérogènes et indigestes, reliés par les fragiles liens d'une logique purement formelle, n'est qu'un parlage à tort et à travers. Aussi se sent-on dans les meilleures dispositions pour être convaincu. On suit avec attention ce plaidoyer en faveur de la spéculation ; on brûle du désir d'être persuadé, convaincu, on soupire après cet argument décisif qui vous arrachera, en la théologie spéculative, cette foi absolue, définitive qu'on ne demande pas mieux que d'accorder.

Cependant, à moins qu'on n'ait encore vingt ans et qu'on ne soit d'une rare inexpérience en matières philosophiques, il y a bien des chances que le moment si désiré n'arrive pas. C'est qu'on se rappelle les avis du sage de Königsberg à l'adresse de ceux qui seraient disposés à céder aux attrayantes sollicitations de la spéculation. Il compare le domaine qu'il nous est possible de connaître et d'exploiter à une île riante et fertile, mais environnée d'un océan brumeux et d'écueils insurmontables. « Si la raison théorique, au lieu de borner sa tâche et ses prétentions à aider les autres facultés cognitives à bien cultiver le sol de cette habitation...., si la raison, non contente de cet apanage, veut diriger son vol ambitieux sur les ailes des catégories

pures dans d'autres régions, ou s'imagine pouvoir, en pilote habile, traverser la mer orageuse qui environne le domaine circonscrit assigné à l'homme par son Créateur, elle ne trouve que chimères et dangers, elle perd en vaines tentatives un temps qu'on aurait dû employer à aiguillonner les facultés d'observer et de concevoir, et à les seconder dans leur travail, le seul fructueux, puisqu'il porte sur des objets accessibles aux sens. »

Pour qui a saisi la portée de ces sages avertissements, il n'est plus possible de céder aux séduisantes sollicitations de Rothe. On renonce à ce travail attrayant de l'araignée, puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile, sans tomber dans l'autre extrême pour imiter l'empirique qui, comme la fourmi, ne sait qu'entasser sans fin, ne reliant par aucun lien commun les produits d'une érudition inintelligente. On revient au travail plus lent, plus pénible de l'abeille qui sait façonner en sucs exquis les fragments divers qu'elle va butiner de toutes parts.

Mais trêve d'images. On ne peut reprocher à Rothe d'avoir méconnu les droits de l'expérience ; il veut au contraire que les résultats empiriques contrôlent ceux de la spéculation. Seulement son erreur consiste à croire que l'homme puisse ainsi se scinder pour spéculer d'une manière tout à fait *indépendante et a priori,* sans se laisser en rien affecter par les données de l'expérience. C'est là l'erreur fondamentale de l'idéalisme qu'il a professé plus carrément que personne. D'abord le point de départ lui-même, Rothe en convient, la notion de Dieu, est fournie par l'expérience. Nul doute que pendant tout le cours de la construction elle-même, la prétendue spéculation indépendante ne soit profondément affectée par l'expérience, comme au point de départ. Qu'on se l'avoue ou non, on trouve moyen de déduire idéalement ce qui vient d'ailleurs. En outre, même quand les résultats de la spéculation paraissent coïncider de la manière la plus heureuse avec ceux qui sont fournis par les faits et par l'expérience, il est aisé de s'apercevoir que l'esprit est différent et que l'harmonie n'est qu'apparente. Il suffit de se rappeler par exemple combien

la dogmatique de Mareinecke, inspirée tour à tour par la philosophie de Schelling et par celle de Hegel, est loin de sauvegarder la doctrine chrétienne, malgré l'accord apparent dans les formules. L'idéaliste s'imagine que l'essence des choses correspond toujours d'une manière parfaite aux idées qu'il s'en fait, en vertu d'une identité fondamentale et primitive entre l'être en lui-même et l'intelligence humaine, appelée à s'en rendre compte. Et, pourvu qu'il raisonne d'une manière parfaitement logique sur les conséquences des principes, il ne doute pas un seul instant que la réalité ne corresponde parfaitement à ses déductions. C'est à tel point que, quand il s'aperçoit d'un désaccord incontestable entre ces constructions et les faits d'expérience, il se garde bien de chercher à établir un accord immédiat et en quelque sorte extérieur. Bien au contraire, « il se remet de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé : il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique ; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité. » (Pag. 10.) Sans se laisser le moins du monde décourager, l'idéaliste a recours à une hypothèse nouvelle qu'il soumettra plus encore que la précédente aux lois d'une dialectique inflexible. Les divers systèmes de la philosophie idéaliste moderne ne sont ainsi que des constructions grandioses, d'une régularité souvent irréprochable, reposant sur autant d'hypothèses destinées à se justifier plus tard et par le simple fait qu'elles rendraient compte de tout et s'accorderaient pleinement avec les données de l'expérience.

Malheureusement les résultats sont loin d'avoir répondu aux ardentes espérances que toutes ces tentatives avaient fait naître. Hegel, qui a paru un instant vouloir saisir la vérité de plus près que les autres, n'a fait que la côtoyer pour se perdre dans la scolastique, dans le formalisme. Aussi qu'est-il arrivé? Fatigués d'attendre l'avénement définitif de cette science absolue qu'on leur promettait à l'envi, les hommes cultivés, impatientés par tant de déceptions éclatantes, se sont lancés dans le positivisme : le matérialisme et le scepticisme ont hérité de cet

idéalisme ambitieux qui prétendait déchirer tous les voiles, expliquer tous les mystères, nous faire assister à la formation même de Dieu, dont nous nous serions rendu mieux compte que de celle de notre propre caractère. Après avoir beaucoup attendu de la spéculation, après lui avoir demandé ce qu'elle ne pouvait donner, on lui refuse sa part congrue, le droit, la possibilité de ramener à l'unité les données de l'expérience dans un domaine déterminé. Car ces esprits superbes et exigeants sont demeurés conséquents avec eux-mêmes. Ils n'ont pas renoncé à leur absolu. Et dès l'instant où vous ne pouvez leur fournir une synthèse complète, une conception irréprochable de l'ensemble de l'univers, ils vous condamnent à vous résigner au néant absolu dans tous les domaines. C'est ainsi qu'on a vu succéder aux prétentions métaphysiques les plus exorbitantes, un dédain non moins absolu de toute métaphysique. Ce sont souvent les mêmes hommes qui, en fort peu de temps, ont franchi l'espace, moins long qu'on ne croirait, qui sépare ces deux positions extrêmes. Aussi qui trouve-t-on aujourd'hui parmi les défenseurs de la métaphysique? Ceux qui n'ont jamais été dupes des merveilles que promettait la spéculation, la science de l'absolu ; tandis que les adorateurs passionnés de cette divinité d'un jour croient décidément ne plus devoir perdre terre, de peur de s'exposer aux accidents réservés aux penseurs qui veulent gravir les sommités inaccessibles.

Ce spectacle n'a rien de surprenant ; il est dans la nature des choses; il s'est souvent reproduit dans le cours de l'histoire. Bien loin de décourager, il doit servir à notre instruction. La métaphysique n'a déçu que ceux qui, sous prétexte de lui rendre un culte désintéressé, ont voulu lui faire violence en lui demandant plus qu'elle ne pouvait donner. Cet amer dépit qui se comprend chez quelques-uns, ne saurait être partagé par tous.

Rothe le dit excellemment : « L'humanité a toujours spéculé et ne cessera pas de le faire jusqu'à la fin. Ceux mêmes qui seraient disposés à s'en défendre sont les premiers à se laisser prendre au piége. A quoi bon insister sur la possibilité de la spéculation? L'histoire entière dépose en faveur de notre

thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit, que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est. » (Pag. 4.)

L'expérience rectifie les erreurs des systèmes, et le besoin d'organiser l'ensemble des connaissances pousse sans cesse l'humanité à en former de nouveaux. De sorte que l'expérience est à la fois le point de départ et le critère des systèmes. Le dernier venu se propose toujours de faire leur place à un ordre de faits méconnu par ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que les choses se passent en philosophie et en théologie : le respect des faits est en particulier le nerf de l'histoire des dogmes : la conscience chrétienne est condamnée à faire d'incessantes tentatives jusqu'à ce que, sur un point donné, elle ait trouvé des formules qui soient son expression adéquate. Il va sans dire qu'il n'est pas d'esprit spéculatif, philosophe ou théologien, qui n'estime avoir rencontré juste. C'est précisément pour cela qu'il tente d'organiser tout l'ensemble des connaissances autour de cette idée, de ce fait qu'il a emprunté à l'expérience. Mais absorbé par son idée fondamentale, il lui arrive aisément d'en méconnaître d'autres, d'arranger son système aux dépens de certains faits qu'il perd de vue. Maintenant, plus l'idée fondamentale aura été étendue, importante, féconde, moins il aura fait de tort à d'autres vérités en la faisant prévaloir ; plus longue sera l'influence que ce système exercera sur l'esprit humain, plus nombreuses aussi seront les vérités qui tomberont en quelque sorte dans le domaine public, et demeureront à l'état de lieux communs, définitivement acquis, quand le système lui-même aura fait son temps.

Le devoir des hommes qui vivent à une époque à tant d'égards ingrate, où l'esprit humain, détaché de tout système, vogue à l'aventure comme un navire sans gouvernail, est donc tout tracé. Bien loin de se laisser aller au découragement, comme le voudraient les esprits chagrins contrariés d'être obligés de renoncer aux anciens systèmes, le plus pressant est de recueillir, de constater les principes méconnus, en vue de préparer, autour du plus important d'entre eux, l'éclosion d'un or-

ganisme nouveau. Dans ces heures de confusion et de désordre où tout le monde est désorienté, le scepticisme ne manque jamais de déclarer bien haut que l'heure de son triomphe définitif a décidément sonné. Il ne faut pas s'étonner de ce facile refrain ; remontant au moment où le premier système fut trouvé défectueux, on voit que le désillusionnement éprouvé alors par l'humanité ne fut pas de force à empêcher aucune tentative nouvelle. C'est que l'esprit humain ne veut ni abdiquer, ni reconnaître pour ses apôtres les esprits chagrins et faibles au fond qui veulent faire consister toute sa gloire à renoncer à sa plus haute dignité : le besoin de connaître, de se rendre compte des choses. Il va sans dire que plus les prétentions des spéculatifs auront été exagérées, plus le triomphe des sceptiques sera facile. Ainsi s'expliquent les allures des nôtres, en théologie comme en philosophie. Après être partis de l'idéalisme absolu qui devait nous donner la connaissance absolue de tout, en commençant par Dieu même, on ne pouvait s'arrêter en deçà d'un scepticisme qui ne laisserait plus subsister que le devenir seul sans rien qui devienne. Mais en se faisant dogmatique, le scepticisme s'est chargé de se réfuter lui-même. Car enfin, ou bien on n'a pas cessé d'être dogmatique, ou on est déjà en train de le redevenir, quand on érige en dogme l'idée qu'il ne saurait y avoir de dogme.

Le moment est donc venu d'intervenir pour ceux qui estiment qu'il s'agit de recueillir les matériaux en vue d'une systématisation nouvelle.

II

A entendre quelques personnes, l'œuvre serait plus avancée, terminée même : sur les ruines de tous les systèmes nous en verrions surnager un nouveau qui serait définitif ; la *Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, commence à faire du bruit dans le monde [1]. Au point de vue de notre étude la première

[1] La nouvelle édition de l'ouvrage de M. Secrétan a provoqué une critique fort intéressante : *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, professeur à Lau-*

question qui se pose est celle-ci : Nous trouvons-nous en face d'un soleil nouveau qui se lève ou ne s'agirait-il que des derniers feux d'un astre jadis éblouissant qui a déjà disparu de notre horizon?

La réponse à cette question ne saurait être l'objet du moindre doute : l'auteur a soin de nous avertir (Préface de la seconde édition, pag. 5) que l'idéalisme spéculatif occupe dans ces vo-

sanne, par *P. Garreau*, *médecin des hôpitaux militaires*, à La Rochelle. Extrait du *Disciple de Jésus-Christ*. Brochure de 69 pag. in-8. Paris, Sandoz et Fischbacher, éditeurs, 1872.

L'occasion qui a provoqué cette attaque est des plus flatteuses pour le professeur de Lausanne. « M. Charles Secrétan a laissé sa *marque*, dit le critique, qu'on nous passe l'expression, dans une de nos facultés de théologie; des thèses, des brochures, des livres, des conférences publiques attestent l'influence considérable qu'il a exercée, qu'il exerce encore sur l'école de Montauban. » Pour M. P. Garreau et pour nous, il ne s'agirait donc que d'user du droit de légitime défense ; le système de M. Secrétan, paraît-il, menacerait de devenir envahissant. Tandis que les justiciers attardés arrivent enfin à pas comptés, *La philosophie de la liberté* conquiert des adeptes dans les rangs des générations nouvelles qui ne manqueront pas de nous critiquer à leur tour.

M. P. Garreau a eu le grand mérite de s'être le premier rendu compte de l'opposition latente que provoquait chez bien des personnes la parole passionnée, éloquente, presque comminatoire de ce métaphysicien, faite plutôt « pour surprendre les esprits que pour raviver les convictions. »

On remarquera que cette plume, à tous égards parfaitement compétente, est celle d'un philosophe par goût, d'un homme qui, pour critiquer cette œuvre de haute métaphysique, a dû s'arracher aux nombreuses obligations de la vie pratique. Quant aux philosophes de profession et portant enseigne, assez nombreux à Paris, nous ne sachions pas que, depuis 1848, époque à laquelle parut la première édition de la *Philosophie de la liberté*, aucun d'eux ait eu le loisir (sauf M. Renouvier, qui n'est pas du sénacle, dans son *Année philosophique*, deuxième année, et plus récemment dans la *Critique philosophique*, *1872*) de signaler cet ouvrage capital au public français. Les lourdes charges qu'impose la mission de philosophe officiel sont apparemment des plus absorbantes. Les professeurs de philosophie français étaient tout aussi prêts, pour les grandes luttes de la pensée moderne, que les généraux et les intendants en 1870. Et cependant est-il permis de désespérer de l'avenir des études sérieuses dans cette pauvre France, étouffée par l'officialité, si mal servie par tous ceux qu'elle paye si bien, quand on voit tout à coup un homme de la valeur de M. P. Garreau surgir d'un milieu si ingrat?

Nous aurons plusieurs fois l'occasion, dans le cours de cette étude, de citer le appréciations du médecin philosophe de La Rochelle.

lumes plus de place qu'il n'était nécessaire. En effet, les procédés et les prétentions de cette philosophie se donnent ici librement carrière. L'ouvrage est évidemment né dans le même milieu que celui de Rothe. Ici aussi on nous déclare que le problème métaphysique ne peut être résolu pièce à pièce, mais seulement tout entier, d'une venue. (Préface, LXV.) Ce qui veut dire apparemment qu'on s'emparera d'une idée spéculative riche et féconde pour en déduire ce qu'elle contient, sans trop s'inquiéter de l'expérience et des faits, jusqu'au moment où l'hypothèse sera soumise an contrôle des phénomènes dont elle doit rendre compte. « La philosophie doit comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. » (Pag. 5, l'*Idée*.) Ce principe universel c'est Dieu. En comprenant bien son essence, nous obtenons une science absolue de toutes choses dans l'univers, « car le foyer des mondes est le cœur de l'homme où Dieu parle. » Dès que nous l'avons bien entendu nous sommes en possession de la science universelle. « Pour déplacer notre terre du vrai centre, il faudrait constater l'existence d'êtres spirituels supérieurs à l'humanité. » (Pag. 425, l'*Idée*.) Notez ces deux points-ci : on nous promet la science absolue par la connaissance de l'essence de l'absolu. C'est bien là l'idéalisme avec ses prétentions aussi hautes que naïves. Rothe n'aurait pas dit autrement. Pour lui aussi la mission de la spéculation consiste à « *anticiper*, à *deviner*, et à dérouler *a priori* la conception de l'univers entier.» (Pag. 3.) Mais si les aspirations des deux penseurs sont les mêmes, le point de départ est différent. Rothe part, lui, simplement de Dieu : il ne développe uniquement que ce qu'on appelle la philosophie progressive ; M. Secrétan, avant de partir de Dieu, commence par s'élever jusqu'à lui : partant du moi humain, il fait précéder la philosophie progressive d'une spéculation régressive. Tandis que le penseur allemand se contente d'être un théologien philosophe, l'écrivain suisse est de plus un philosophe théologien. Tandis que Rothe laissait une place à la dogmatique, tout en la subordonnant à la théologie spéculative, M. Secrétan préfère sacrifier la théologie à la philosophie. Il nous signifie carrément que la théologie, « pour

tout ce qui n'est pas la détermination mais l'explication des faits, se confondra désormais avec la philosophie. » (Pag. 279, l'*Idée*.)

On regrette que l'auteur ne soit pas aussi explicite sur la question de méthode. Il est hésitant et incertain ; on a de la peine à démêler sa vraie pensée. Il nous promet sans doute de nous faire connaître l'essence de Dieu, mais il oublie de nous dire s'il entend le connaître en lui-même ou seulement dans ses rapports avec le monde. La première alternative est seule dans les données du système. Du reste, l'auteur nous paraît s'y ranger.

« Distinguons donc l'absolu dans son essence et dans la puissance de l'absolu en acte, de l'absolu existant. Nous appelons le premier négatif, parce qu'il est la négation de toute nature ; c'est l'abîme insondable de la pure liberté. L'absolu positif est un fait, une volonté immuable, éternelle et parfaite, embrassant dans un seul acte tout ce qui est et sera. C'est à cet absolu positif que convient proprement le nom de Dieu. » (Pag. 414.) Rothe ne dit pas autrement, seulement il appelle ce premier mode d'existence, essence divine, *virtualité*, *possibilité*. Mais voici une première différence entre les deux penseurs. D'après Rothe, « en tant qu'essence divine, Dieu est absolument le Dieu *caché*, non pas seulement pour nous, mais encore pour lui-même. » M. Secrétan croit en savoir plus long sur cette essence divine : bien loin d'y voir une indétermination absolue, comme le penseur allemand, il la définit la liberté absolue. Au fait tout revient à une querelle de mots. La liberté absolue n'étant qu'un fait négatif ou la négation de toute nature, Dieu, pour M. Secrétan, commencerait bien par être l'indétermination absolue. N'oublions pas que c'est là ce qu'il faut entendre par ce terme liberté absolue, point de départ commun duquel ces penseurs prétendent faire sortir le Dieu actuel.

Mais encore ici les deux écrivains semblent vouloir se séparer. On sait avec quel art Rothe nous plaçant en face de l'essence absolue, en fait émerger, en vertu d'un mouvement intérieur et nécessaire, des déterminations successives qui nous font mieux connaître Dieu jusqu'à ce que nous arrivions enfin au second

mode d'existence, à Dieu tel qu'il est, à la *personnalité* divine. Cette manipulation dialectique si ingénieuse paraît faire défaut chez le philosophe vaudois. Est-ce par pur accident, pour nous ménager peut-être, que l'auteur a évité ces sentiers battus de la spéculation qui devaient lui être mieux connus qu'à personne? Ou bien, ne serait-ce pas la route qu'il entend suivre? L'hésitation n'est guère possible. M. Secrétan n'aura pas voulu porter le débat sur ces questions indiscrètes, mais il n'en connaît pas moins le droit chemin qui s'ouvre devant lui. Du moment où il distingue entre l'essence et l'existence, force lui est bien de nous faire parcourir le chemin qui les sépare. Nous savons déjà que M. Secrétan se défend de l'obligation de parcourir la distance qui sépare l'être de l'essence. « Comme la personnalité humaine, dit-il, la personnalité divine ne peut être qu'un fait. » Qu'est ce à dire? Dieu ne se serait-il pas fait? ne serait-il pas devenu personne? il l'aurait toujours été? Mais telle ne saurait être votre pensée. Car alors Dieu, dans sa première phase, Dieu comme essence, l'absolu négatif, aurait déjà été personnel, ce qui est de toute impossibilité, puisque deux lignes plus haut vous dites: « Nous n'avons pas enseigné que Dieu soit personnel *de sa nature.* » S'il ne l'est pas de nature, il doit l'être devenu. Force vous est donc d'admettre l'idée du procès divin, au moyen duquel l'absolu se fera personne. C'est bien ce que l'auteur ne manque pas de faire, deux lignes plus bas, quand il ajoute: « Dieu se constitue comme personne par l'acte même de la création. » Pesez bien ces termes: le monde n'a donc pas été créé par un Dieu personnel, mais par une force aveugle et inconsciente, par un absolu indéterminé et purement négatif, *puisqu'il ne se constitue personne que par l'acte de la création.* Et ensuite quelle est sa liberté à l'égard du monde?

Mais n'anticipons pas. Nous en sommes encore à l'idée du procès en Dieu que l'auteur paraît tour à tour admettre et ne pas admettre. La même indécision se montre dans plusieurs autres passages. Ainsi M. Secrétan reproche à Schelling d'avoir voulu connaître Dieu dans son antécédent. « Le défaut du système que nous venons d'étudier consiste précisément, dit-il, en ce qu'il ne

s'est pas contenté d'affirmer la liberté de Dieu, mais qu'il veut remonter à sa cause. Nous venons de dire que cette prétention n'est pas fondée. » Pag. 337. Ailleurs M. Secrétan adresse à Spinoza un reproche opposé. « Spinoza, dit-il, ne saisit pas l'être dans sa source, dans son antécédent, dans sa puissance; il affirme immédiatement l'existence, qui n'est et ne peut être que le second terme dans la série de nos conceptions métaphysiques. » Pag. 156. Nous y voilà enfin : il y a bien un antécédent en Dieu, mais Schelling a le tort de le chercher trop haut; le bon c'est celui de M. Secrétan : l'absolue liberté. Mais ici nous reproduisons notre exigence : qu'on nous montre donc comment Dieu passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité. Nous pénétrons ici au cœur même du système. Comment se peut-il que M. Secrétan ait oublié de nous signaler les phases du procès par lequel Dieu passe de la puissance à l'acte? Nous tenons à savoir comment l'absolu négatif, de l'état d'indétermination pure, a pu s'élever à la personnalité, à l'existence comme vrai Dieu. M. Secrétan ne peut avoir négligé accidentellement cette question capitale. Un instinct sûr l'aurait-il peut-être averti de ne pas aborder ce problème ardu, sous peine de voir *La Philosophie de la liberté* condamnée à mourir avant d'être née?

Voyons un peu, regardons en face cet antécédent en Dieu, — on finit par nous accorder qu'il y en a un — la puissance; faisons plus ample connaissance avec lui, examinons ce qui pourra en sortir.

Nous savons qu'il est la puissance, la virtualité pure, bien entendu; la puissance sans quelque chose ou quelqu'un qui peut, car autrement nous retomberions dans l'idée de nature qui doit être soigneusement évitée. Cet antécédent de Dieu est encore la liberté absolue, c'est-à-dire la liberté sans un être libre, car autrement le fantôme de la nature reparaîtrait. Cette liberté absolue doit être donc la possibilité, la virtualité pure, l'indétermination même. M. Secrétan nous déclare qu'il est impossible de rien *déduire* de l'absolue liberté; soit; cette assertion nous la comprenons encore. Mais nous voudrions bien

savoir s'il peut *sortir* quelque chose de cette absolue liberté. Cela nous paraît bien difficile, puisque enfin cette liberté est l'indétermination absolue.

Ici nous sommes en proie à une extrême perplexité. Comme M. Secrétan ne nous a pas fait franchir ce pas délicat qui sépare l'absolu négatif du Dieu vrai, actuel et personnel, nous ne savons plus où mettre le pied. Quand l'auteur nous parle de l'être parfait, de Dieu, nous ignorons toujours s'il a en vue l'antécédent ou le conséquent, Dieu dans son essence ou Dieu dans sa seconde phase, l'existence. Et néanmoins il convient de s'expliquer sur ce point capital sous peine de ne pas s'entendre. « Dieu, nous dit-on, est un acte immuable, éternel; mais cet acte qui est l'amour, suppose derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité.» (Pag. 498.) Evidemment il doit être question ici de Dieu en tant que *conséquent*, de Dieu dans la *seconde* phase, de Dieu comme existant et non pas comme essence pure, absolu négatif. Mais d'autre part, comment Dieu, acte immuable, éternel, Dieu amour peut-il avoir derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité? Dieu serait-il donc personne, amour, déjà dans son essence, dans la *première* phase? C'est impossible, car alors il serait Dieu personnel par nature, dès le début; il ne se serait pas fait ce qu'il est. « L'être parfait, nous dit-on encore, est celui-là seul qui se donne lui-même sa perfection.» (Pag. 463.) De quel être parfait peut-il être ici question? Pas du conséquent, puisqu'il n'a pas à se donner la perfection; il la possède déjà, il est lui-même la perfection. Il ne saurait non plus être question de l'antécédent, car enfin, lui qui n'est que l'indétermination même, l'absolue liberté, d'où aurait-il tiré la perfection pour se la donner?

C'est bien cependant de cette indétermination absolue qu'on veut faire sortir la perfection, car, nous dit-on, la réalité de l'être se trouve dans la liberté. Mais non, je vous prie. Il n'y a dans la liberté absolue que la simple et nue *possibilité* de l'être et non sa réalité, car dans ce dernier cas, si la réalité de l'être s'y trouvait déjà, vous n'auriez nul droit d'appeler cet antécédent l'absolu négatif; et s'il était l'absolue réalité, dès le

premier pas, il ne se serait pas *fait lui-même;* nous verrions reparaître cette nature en Dieu dont vous nous avez déclaré ne vouloir à aucun prix. On nous dit bien que l'absolue liberté est volonté. Mais encore ici apparemment il faut entendre pure faculté de vouloir, *possibilité* et non pas volonté intelligente et consciente, car, encore une fois, ce serait placer la personnalité de Dieu déjà dans l'antécédent, anticipation fâcheuse, puisqu'alors Dieu serait personne par nature; il ne se serait pas fait tel lui-même, comme vous aimeriez tant nous le faire admettre.

On le voit: toutes les issues sont impraticables; impossible de comprendre comment nous pouvons passer de l'antécédent au conséquent, de l'absolu négatif au Dieu vivant et personnel. Rien de plus fâcheux que cette grave lacune. On finit par nous dire que Dieu est un miracle[1]. Le Dieu personnel apparemment? C'est-à-dire donc qu'il est arrivé à l'existence en dehors de toute loi, de tout rapport de causalité *avec son antécédent;* à quoi bon alors remonter jusqu'à cet antécédent? « Dieu, nous dit-on encore dans cette première phase, l'absolu, peut à son gré se déployer ou s'envelopper d'un mystère insondable, rester puissance ou exister. Il revêt les formes qu'il lui plaît; à son gré, il se dévoile ou se déguise, car il est ce qu'il veut.» (Pag. 424.) Mais comment un être pourrait-il *vouloir avant d'exister?* Car enfin, c'est toujours là que nous en sommes; nous n'avons pas réussi jusqu'à présent à franchir le pas difficile qui sépare l'antécédent du conséquent, l'absolu négatif, indétermination, liberté absolue, du Dieu vrai, existant et actuel. Vous n'avez le droit de parler, dans la première phase, que d'une simple *possibilité* de vouloir, et non pas de volonté, car la volonté implique déjà la personnalité, la conscience de soi. Or de cette

[1] « Mais rien ne nous forçait d'abord à imaginer une contradiction, sinon l'esprit de système, et peut-être bien un intérêt de secte. Mais, cela fait, convenez qu'il est trop commode, pour effacer une contradiction, d'en appeler au miracle. Et quel miracle? Le plus insaisissable que l'on puisse inventer, un miracle à jamais enfoui dans les dernières profondeurs de l'essence divine! » Le nœud suprême n'est pas dénoué, il est tranché : *Dieu est un miracle.* A la bonne heure! soyez mystique autant que vous le voudrez, mais laissez votre masque de philosophe. (P. Garreau, pag. 67.)

simple et nue possibilité de vouloir, il ne peut rien sortir; pas plus que d'une machine à tisser, pour si admirablement construite qu'elle soit, il ne sortira aucune étoffe, aussi longtemps que vous ne lui aurez pas fourni une matière première. Et cette matière première vous n'en voulez à aucun prix; la simple faculté de vouloir vous suffit; vous entendez bien que la machine tire de son propre sein et le travail formel du tissage et la matière sur laquelle celui-ci doit s'accomplir. En d'autres termes, vous prétendez faire surgir le déterminé de ce que vous nous déclarez être l'indétermination même, et rien d'autre; tirer tout ce qu'il y a de plus positif de l'absolu négatif, le fond de la forme, Dieu du néant.

La tentative n'a rien qui nous surprenne, elle n'est pas nouvelle en effet : les spéculatifs modernes nous ont habitués à ces tours de force. Mais eux au moins sont prudents; ils se ménagent un moyen de remonter des profondeurs de l'abîme où ils se plongent sans sourciller. Hegel a sa dialectique d'une prestesse admirable, au moyen de laquelle il fait sortir la catégorie de l'être de celle du non-être; Schelling nous parle d'une velléité instinctive, d'une sourde aspiration s'agitant dans le fond obscur de Dieu, espèce de douleur de l'enfantement chez l'absolu inconscient et travaillant à s'engendrer lui-même, en vue d'arriver à la conscience de lui-même; Rothe, de son côté, après nous avoir fait toucher du doigt ce qui en Dieu n'est pas Dieu, après nous avoir dépeint l'absolu négatif, en fait émerger, en vertu d'un mouvement *intérieur* et *nécessaire,* des déterminations nécessaires aussi qui finissent par nous donner la personnalité. Rothe peut opérer ainsi, d'abord parce qu'il n'a pas placé en l'absolu uniquement la possibilité suprême, mais encore l'absolue *réalité;* en second lieu parce qu'il ne craint pas d'admettre une nécessité, *une loi intérieure* qui force l'absolu à parcourir toutes les phases du développement. Mais vous qui définissez l'antécédent comme absolu négatif, possibilité pure, faculté de vouloir, sans quelque chose ou quelqu'un qui veuille, liberté absolue sans être libre, que réussissez-vous à faire sortir de la pure faculté de vouloir travaillant exclusivement sur elle-même? Vous voilà

acculé au néant sans vous être ménagé le moindre fil de soie pour remonter jusqu'au monde des réalités ; avant de descendre dans l'abîme, vous avez bravement brisé toute échelle qui vous aurait permis d'en remonter. Comment revenir des lointains parages de la spéculation pure, quand on place hardiment son mérite dans le fait d'avoir brûlé tous ses vaisseaux?

Et cependant M. Secrétan possède au moins deux, peut-être trois moyens de sortir de cette impasse. Puisque Dieu est sorti de cet état d'indétermination, de liberté absolue, pour arriver de la simple puissance à l'être, il faut bien qu'il ait trouvé le moyen de le faire. Seulement il n'aurait pu le faire que de la manière compatible avec le point de départ. Or, ce point de départ étant la liberté absolue et Dieu pouvant être ce qu'il veut, toutes les manières de sortir de cette indétermination sont possibles. Une seule est exclue, celle qui aurait été déterminée par un motif, par un but. Dans ce cas-là, en effet, il serait porté atteinte à la liberté absolue : Dieu ne se ferait plus tel qu'il lui plairait de se faire, il serait *déterminé à se faire* de telle ou telle façon, par le motif qui serait en lui et qui représenterait la nature dont on ne veut laisser subsister aucun vestige. M. Secrétan est catégorique sur ce point : « Une cause, dit-il, qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu, qui déterminerait l'action d'une manière irréfléchie, ainsi l'idée de liberté s'évanouirait. » (Pag. 432, 433.) Ainsi donc l'absolu n'a pas, ne peut avoir de motifs, ni pour sortir de son indétermination, ni pour se déterminer d'une façon plutôt que d'une autre. Cette unique réserve faite, toutes les autres issues sont ouvertes devant lui. « L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous, comme il peut n'en réaliser aucun. On ne saurait déterminer *à priori* s'il agit ou s'il n'agit pas, s'il agit d'une seule manière ou de plusieurs; mais il peut agir de plusieurs, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent et sans que ces volontés se déchirent.

(Pag. 414.) Tout est possible, même les contraires à l'absolue liberté. » (Pag. 406.)

Voilà qui est suffisamment clair L'absolue liberté peut rester ce qu'elle est, ne pas passer à l'état de Dieu proprement dit, actuel et vivant. M. Secrétan, plus hardi que Descartes, admet que l'absolue liberté peut même revenir en arrière, user de sa liberté pour se détruire; Dieu donc aurait pu se défaire, qu'on nous passe ce mot, avant de s'être fait; avant de devenir par un acte de liberté le Dieu vivant, le Dieu actuel, il aurait pu, par un acte de liberté tout aussi absolu, cesser d'être la liberté absolue[1]. Maintenant s'il s'est fait, s'il s'est constitué amour, c'est qu'il l'a voulu purement et simplement; il aurait tout aussi bien pu se constituer haine, s'il l'avait voulu, et même moitié haine, moitié amour, mieux encore à la fois haine et amour, car il peut réaliser les contraires. Dieu aurait apparemment pu à la fois être et ne pas être. Pourquoi un Dieu qui crée les possibles à sa fantaisie aurait-il à ce point renoncé à son absolue liberté? C'était là un billet de la grande loterie qui aurait pu sortir de l'urne tout aussi bien qu'un autre. Si M. Secrétan nous répondait que Dieu peut, il est vrai, réaliser les contraires, mais non ce qui est *contradictoire*[2], il en résulterait que la liberté de Dieu, au caractère absolu de laquelle il paraît tant tenir, cesserait d'être absolue, puisqu'elle ne serait pas libre de réaliser les contradictoires[3].

[1] Il n'est donc pas l'être nécessaire. — « Dieu est absolu, *parce qu'il veut l'être.* » Avant de le vouloir, remarque M. Garreau, il ne l'était donc pas? et il pourrait donc ne pas vouloir l'être? » — M. Secrétan se met ici en contradiction avec lui-même en ne maintenant pas dans la terminologie la distinction ordinaire entre Dieu comme essence (absolu) et Dieu comme existence (personne) Apparemment que, pour notre auteur, le second seul peut être un produit de la volonté?

[2] Les notions sont contraires quand l'affirmation de l'une équivaut à la négation de l'autre. Exemple : l'amour et la haine, la vertu et le vice. Qui aime ne hait point, mais qui n'aime pas ne hait point pour cela. Entre l'amour et la haine, il y a un milieu, l'absence de l'un et de l'autre. Les notions sont contradictoires quand on ne peut ni affirmer l'une sans nier l'autre, ni nier l'une sans affirmer l'autre. Exemple : pair et impair, oui et non, le vrai et le faux. Toute proposition qui n'est pas vraie est fausse, et réciproquement. (*Logique. La science de la connaissance*, par G. Tiberghien, 2e partie, pag. 36.)

[3] « Pour Dieu, dit M. Secrétan, la réalisation d'un dessein ne saurait être

Mais notre auteur ne semble pas avoir fait cette distinction entre contraire et contradictoire, il admet que Dieu peut réaliser l'un et l'autre dans le monde, sans s'expliquer sur ce qui concerne sa personne. « La contradiction logique, dit-il, n'implique donc pas impossibilité réelle, car tout ce que nous connaissons repose sur la contradiction logique. Le monde est et n'est pas. (Pag. 408, l'*Idée* [1].)

un obstacle à la réalisation d'un autre ; car tout est possible, *même les contraires* à l'absolue liberté. » Eh quoi ! la liberté divine peut faire, selon vous, qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ! » Nous n'entendons pas que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. » Et pourquoi ne se détruirait-elle pas elle-même, l'absolue liberté ? Elle subit donc au moins la loi de ne pouvoir se détruire. Vous nous avez cependant vingt fois appris « qu'elle ne pouvait être assujettie à aucune loi. » — Nous entendons ; il ne faut pas confondre, selon vous, la contradiction dans les propositions avec la contradiction dans les choses. Dans l'abstraction, la contradiction est inadmissible, car les deux termes contradictoires s'annulent réciproquement. » C'est cependant une proposition abstraite que celle-ci : *Une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être*. C'est une loi de raison. Or, vous affirmez itérativement que « la liberté absolue n'est pas soumise à la raison parce qu'elle est le principe de la raison. » Trêve de distinctions subtiles. Il faut choisir entre la liberté absolue, absolument absolue, le Dieu force aveugle, le Dieu hasard, et celui de l'ancienne théologie. Nous ne mettons, quant à nous, ni la loi, ni la raison au-dessus de Dieu, nous les mettons en Dieu, dans ses conceptions éternelles. Dieu est la loi même, et la raison même, comme le dit Fénelon ; l'univers créé est le symbole et la réalisation de ses conceptions. (P. Garreau, pag. 58.)

[1] « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, dit M. Secrétan ; elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous et non pas lui qui sommes soumis à l'empire de la raison. » Admettons ceci : encore est-il que nous sommes soumis à cet empire pour définir Dieu, aussi bien que dans toute autre de nos fonctions intellectuelles ; or, nous avons beau *assouplir* les lois de la raison et les *étendre* jusqu'à l'*absolu*, nous cessons de leur *être fidèles* quand nous assemblons des attributs contradictoires en un même sujet. M. Secrétan veut distinguer entre la contradiction dans les propositions et la contradiction dans les choses. (Pag. 408.) Mais pour exemples réels de contradiction dans les choses, il cite des cas où les attributs assemblés ne sont pas affirmés sous le même rapport. C'est ce qui n'a jamais fait difficulté. Il y a d'autres contradictions que cela dans la théologie, savoir des contradictions qui peuvent s'énoncer en *propositions contradictoires ;* par exemple : *Les événements de ce monde se réalisent successivement pour la connaissance de Dieu. — Les événements de ce monde sont tout présents pour la connaissance de Dieu.* Il faut admettre nécessairement

Pourquoi donc Dieu s'est-il réalisé d'une façon plutôt que d'une autre? Aucun motif ne peut, ne doit l'avoir décidé. Si donc l'absolue liberté s'est constituée amour plutôt que haine, c'est par un acte purement arbitraire. Nous l'avons tous échappé belle! Si Dieu s'est constitué amour, c'est que l'affaire a bien tourné, c'est par suite d'un heureux coup de dé. L'univers a attrappé le bon numéro à cette immense loterie! Voilà donc que sous le nom de liberté absolue on place sur le trône de l'univers l'arbitraire, le hasard, le fatum, un autre nom pour la nécessité[1]! C'est M. Secrétan lui-même qui se charge de nous dire que ce ne sont là que deux noms différents pour désigner une seule et même chose. « Une volonté sans motif serait aveugle et se confondrait avec la fatalité. Peu importe que l'on considère ce qui existe comme résultant d'une fatalité absolue ou d'une volonté purement arbitraire, ces deux

la première, si l'on croit à la réalité de la succession; et la seconde est imposée par la thèse de l'absolu. Quand on dit avec M. Secrétan (pag. 411), « la pluralité, la succession, même infinie, qu'un tel but (le but de Dieu dans la création) peut embrasser, sont renfermées dans l'unité simultanées de ce vouloir (du vouloir de Dieu). Dieu a tout vu, il a tout prévu, sans cela il n'aurait pas tout voulu »; quand on ajoute que les limitations mêmes qu'exige la liberté humaine sont comprises dans l'acte absolu de la volonté divine, on admet indubitablement des propositions contradictoires, on affirme à la fois et sous le même rapport la succession et l'éternité toute-présente, le tout numérique absolu et l'indéfinité, et l'on revient au panthéisme théologique; car, en un conflit de vérités contraires, qu'on ne saurait jamais assembler que fictivement, la vérité de Dieu doit l'emporter sur la vérité de l'homme. » (*Année philosophique*, pag. 147.)

[1] « L'être est libre, dit M. Secrétan, on peut se demander d'où vient la liberté de l'être..... L'être qui existe par lui-même ne tient évidemment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Absolu, il se donne la liberté. » S'il se la donne, il ne l'avait donc pas : l'absolu n'est pas libre ; qu'on nous explique alors comment il prend l'initiative de se conférer la liberté? Mais voyez ici l'escamotage, pour parler la langue un peu rude parfois de M. Secrétan. « L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, sans limitation, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter : *Il est absolue liberté.* » Pardon, si on vous suit pied à pied, il est seulement absolu et se fait absolue liberté. Comment? Par vouloir? avec intention? Non, car vouloir, c'est être déjà libre; avoir une intention, c'est tendre à un but. Comment donc, encore un coup? Par hasard, ou par nécessité? Que M. Secrétan choisisse. — La formule suprême enfin est celle-ci : *Je suis ce que je veux.* C'est la bonne... L'idée

points de vue contradictoires en apparence ne se distinguent en réalité que par une circonstance indifférente. Dans le premier cas, on suppose que ce qui existe en fait ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est, dans le second, on suppose que ce qui existe pourrait être également bien de toute autre manière. Mais ces deux extrêmes se ressemblent en ceci, qu'ils n'expliquent réellement rien ni l'un ni l'autre. On peut les affirmer, on ne les comprend pas, et ils ne donnent aucune satisfaction à la pensée. *La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté mais le hasard*, le hasard n'est qu'un nom de l'ignorance. » (Pag. 428[1].) Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est appelé le miracle; il n'a rien en lui de nécessaire; c'est par l'effet d'un miracle qu'il s'est réalisé amour. Rien n'y manque, pas même le suprême coup de dé

de liberté absolue est ce qu'il y a de plus grand, malgré ce qu'elle a nécessairement de paradoxal et d'impossible » Tels sont les fruits de la dialectique, les meilleurs, les plus savoureux. Remarquez que le vide s'est fait peu à peu, et que l'absolu est resté seul, non-seulement sans intelligence, sans amour, sans bonté, sans justice, mais même sans liberté. Aussi vous en convenez : « L'idée suprême ne doit pas être celle d'un être possible, mais d'*un être supérieur au possible*. Dites d'*un être impossible :* osez écrire le mot et proposez cette métaphysique, au nom de l'évidence et du raisonnement, à la raison humaine ! Mais la raison humaine sera vengée, car vous détruisez bientôt votre échafaudage de vos propres mains. » (P. Garreau, pag. 48 et 49.) — La liberté absolue est chose acquise, l'absolu se l'est donnée, autrement elle lui eût fait une *nature*, et il eût été *nécessairement* l'absolument libre, ce qui implique contradiction ; il n'aurait pu dès lors ni se diminuer ni se détruire, ce qui aurait limité son caractère d'absolu. Qu'est-ce donc que l'absolu pur? C'est un désert sans fin, une nuit éternelle ! Le professeur de Lausanne a négligé de nous apprendre comment le premier éclair y a brillé. Le dilemme cependant n'est pas de ceux qui se puissent rompre. Dieu s'est-il donné, oui ou non, la liberté librement? Si oui, il était donc libre avant de l'être, si non, il n'était rien qu'une force aveugle, quelque chose de moins que le caprice, le hasard ! M. Secrétan a rejoint Sylvain Maréchal : Le hasard est un mot, Dieu qu'est-il autre chose? (*Ibidem.*)

[1] « La liberté agissant sans motif, dit M. Secrétan, ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard. » Tournez quelques pages : « Une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. » En d'autres termes : n'est pas libre qui agit sans motif; n'est pas libre qui agit avec un motif inhérent à sa nature. Qui donc est libre ? — C'est ainsi que, lorsqu'on a progressé en plein paradoxe, on est condamné à se détruire de ses propres mains. (P. Garreau, pag. 61.)

dont nous parlions tout à l'heure ; c'est M. Secrétan lui-même qui nous le déclare : « Une contingence suprême enveloppe et domine toutes les nécessités. » (Pag. 447.)

Il serait possible que notre auteur tînt en réserve une réponse par laquelle il prétendrait éluder toutes nos objections. Je ne me lasse de vous répéter, pourrait-il dire, que l'absolue liberté est incompréhensible ; à quoi bon tant insister pour savoir comment tout en est sorti ? Il est clair que je ne puis vous l'expliquer. — Nous accordons bien qu'on se refuse à nous dire *à priori* comment tout a *dû* sortir de l'absolue liberté. Mais ce n'est pas là la question débattue. Nous sommes exclusivement au point de vue des faits et non pas à celui des idées ; nous désirons savoir comment tout est sorti *à posteriori* de la liberté absolue. Il ne suffit pas de se dire dispensé de donner une réponse sous prétexte que l'absolue liberté est elle-même inexplicable. On entend expliquer l'univers entier par l'absolue liberté : si celle-ci est à son tour incompréhensible, le monde l'est à plus forte raison. A quoi bon alors prétendre expliquer toutes choses au moyen d'un premier principe qui est lui-même incompréhensible ? « Nous devons définir Dieu, nous dit-on, par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables. » (Pag. 341.) Mais pardon, bien loin d'être la plus haute des conceptions, elle n'est pas même une conception, puisque vous êtes le premier à la déclarer incompréhensible. « En réalité, dites-vous ailleurs, *nous ne savons pas ce qu'elle est,* quoique nous soyons obligés de l'affirmer. » (Pag. 421.) Il est vrai qu'on ajoute en guise d'apologie : « Lorsque nous savons ce qui rend l'absolu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375.) Pardon, vous entendez dire apparemmment que vous avez compris *pourquoi il est incompréhensible*, ce qui est autre chose. « Dans notre système, dites-vous, la doctrine de la liberté absolue coupe court à toutes les questions sur l'essence divine. » (Pag. 457.) Soit ; mais notez bien que du même coup elle coupe court à tout système, à toute philosophie, à commencer par celle de la liberté absolue. En effet, c'est vous qui nous l'avez dit : « L'idée de l'être absolu doit devenir le

principe de la science : *de la possibilité de concevoir cette idée dépend la possibilité* de la science, au sens plein et entier de ce mot, qui signifie connaître ce qui est tel qu'il est. (Pag. 374.) » Du moment où le principe qui doit rendre les choses compréhensibles est incompréhensible à son tour, ce qui est n'est pas compris et la science n'existe pas. Comment ne pas se rappeler ici ce qui a été dit à l'occasion d'un des ancêtres philosophiques de M. Secrétan? « Il est dans les habitudes de Duns Scott d'ajouter à l'obscurité des problèmes dont la solution présente des difficultés jugées insurmontables. » Il est vrai que M. Secrétan devient tout à coup réservé et modeste : « La philosophie positive, nous dit-il, ne s'occupe que des rapports du monde et de Dieu dans son rapport avec le monde. » (Pag. 457.) Vraiment? mais il nous semblait que, avant tout, vous aviez prétendu nous montrer comment Dieu avait commencé par *se faire lui-même,* par passer de l'antécédent au conséquent, en sortant de sa liberté absolue? Quel autre sens pourraient donc avoir des formules comme celle-ci : « Je suis ce que je veux. » Dieu est ce qu'il veut, il est ce qu'il lui plaît d'être; l'être parfait est celui-là seul qui se donne à lui-même la perfection. » (Pag. 463.)

M. Secrétan a bien prévu qu'on pourrait lui poser cette question indiscrète sur laquelle nous insistons, car il déclare : « Si l'on nous demandait ce que l'absolue liberté doit faire pour se réaliser, cette question nous jetterait dans un certain embarras. » (Pag. 479.)

Eh bien! nous sommes de bonne composition; nous n'allons pas jusqu'à demander ce que Dieu *devait* faire, nous nous déclarons satisfaits si l'on constate à posteriori *ce qu'il a fait.*

M. Secrétan n'a pas seulement prévu qu'on pourrait insister sur ce point : il doit avoir reconnu lui-même la légitimité de cette exigence, puisqu'il a cherché à y satisfaire. Nous avons indiqué la seule solution logique qui découle de tout le système : l'absolu est sorti de son état d'indétermination au moyen d'un heureux coup de hasard. Il nous reste à indiquer encore deux solutions qui sont de M. Secrétan lui-même.

« Partant, dit-il, de la base que je posais tout à l'heure : l'i-

dentité fondamentale des notions d'être, de force et de volonté, la théologie spéculative s'arrête un moment à l'idée abstraite de l'être infini. Cette volonté, encore sans objet, pareille au tourment du génie qui n'a pas encore trouvé la forme et le verbe révélateur, cette expansion infinie, dont l'explosion du salpêtre offre un symbole et dont nous trouvons comme un reflet dans l'explosion du courroux, quelques penseurs chrétiens semblent y voir la substance identique de Dieu et du monde. Dieu se constitue comme Dieu par l'intelligence de ce désir et de ce pouvoir; il le possède, il en dispose et, sans péril pour l'unité de la personnalité absolue qu'il se donne éternellement, il peut, s'il lui plaît, en se déployant, se prolonger, pour ainsi dire, dans la création de l'univers. » (*La Raison et le Christianisme*, pag. 233.)

Nous n'insistons pas sur ce mode de faire accomplir en l'absolu le procès qui doit aboutir à la personnalité divine et à la création du monde. Les théologiens qui parlent ainsi admettent une nature en Dieu, tandis que M. Secrétan la nie, pour faire tout procéder de la pure indétermination, de la volonté sans objet, de la volonté qui ne veut rien. Aussi avons-nous quelque peine à comprendre que notre auteur ait pu ajouter. « Je n'ai rien à objecter à cette philosophie religieuse, sinon quelques scrupules de méthode dont il serait indiscret de vous entretenir. » Or ces scrupules de méthode sont l'essentiel en ces matières.

Seulement est-il bien certain que M. Secrétan se soit laissé arrêter par ces scrupules, comme il le prétend? Part-il bien d'une liberté exclusivement formelle de l'absolu, de laquelle tout serait sorti? Parvient-il réellement à ne voir dans l'absolu qu'une indétermination absolue, une pure faculté de vouloir sans objet aucun et se donnant à elle-même cet objet, comme un métier à tisser qui se fournirait lui-même les matières premières dont il ferait son étoffe? En un mot, notre philosophe est-il fidèle à son programme, de n'admettre rien en Dieu, aucune nature qui ne soit un produit de cette simple volonté formelle qui serait le tout premier point de départ? Evidemment, c'est bien là ce que professe *la Philosophie de la liberté;* c'est ainsi qu'on l'a comprise et qu'on devait la comprendre. Et ce-

pendant il est tout aussi évident que cet ouvrage contient des traces d'une conception diamétralement opposée. On en jugera d'après les assertions suivantes.

Nous savons suffisamment que, d'après M. Secrétan, tout en Dieu, sans en excepter l'amour, doit être le produit d'un acte de volonté. Et néanmoins le chapitre dans lequel on a démontré que la *volonté est l'essence universelle,* est suivi immédiatement d'une dix-septième leçon dans laquelle on nous entretient *des attributs divins compris dans la liberté!* C'est *dérivés, déduits* de la liberté qu'il aurait fallu dire, ou mieux *créés par la volonté, essence universelle.* Mais non; vous avez bien lu: il n'y a pas trace de la moindre intervention intempestive du prote. Ecoutez plutôt: « L'absolu est ce qu'il veut. La question de son essence *à priori* est épuisée par l'idée d'absolue liberté. *Cependant les attributs métaphysiques de Dieu, tels que la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, sont tous compris* dans l'idée d'absolue liberté, et ne reçoivent qu'en elle leur véritable caractère. Il en est de même des attributs moraux considérés comme appartenant à l'essence divine. » Vous étiez pressé, haletant; vous brûliez de voir enfin comment tout avait pu sortir de la volonté, la seule essence universelle; vous étiez curieux d'assister au fonctionnement du métier à tisser qui se fournissait ses matières premières, la soie, la laine ou le coton. Désappointement complet! La scène change par enchantement; ces divers attributs divins que la volonté devait *créer elle seule* se trouvent en être les diverses faces; bien loin de les former, la liberté absolue est *constituée par eux;* ils en sont les parties intégrantes!

Cédant à une vieille habitude on nous répète encore: « L'absolu est liberté, il est ce qu'il se fait, *il n'est rien que ce qu'il se fait,* » (pag. 398); et quelques lignes plus bas, au lieu de nous montrer comment l'absolue liberté fait tout, on nous dit qu'elle ne fait rien, que tout est impliqué, vient se résoudre en elle. « La liberté, ajoute-t-on, est tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination. » Vous pensez avoir le dernier mot du système? Eh bien, non! voici qu'on ajoute d'abord après, sans transition au-

cune : « Il n'est pas moins vrai que la liberté se présente comme la conception la plus *déterminée,* la plus *positive* et la plus *concrète*, dans ce sens que toutes les déterminations positives viennent s'y résoudre, lorsqu'on les élève à l'absolu. » Comprenne qui pourra ! Hegel, Schelling, Rothe, tous les spéculatifs ont au moins pitié de notre faiblesse. Ils cherchent, par un fil dialectique plus ou moins solide, à faire surgir les conceptions les plus déterminées de l'indétermination absolue, la réalité du sein du néant. M. Secrétan est sans miséricorde ; il juxtapose les deux contraires, sans se donner la peine de nous montrer comment l'un est sorti de l'autre. Que voulez-vous? Ce n'est pas pour rien qu'on a défini Dieu le miracle, la liberté absolue, l'arbitraire, le hasard ; on se dérobe ainsi à toutes les questions indiscrètes. Vous demandez à assister à cette genèse suprême, à voir tout surgir du sein de l'absolue liberté, de l'indétermination? On vous éconduit en disant que tout y est impliqué, que bien loin d'en sortir tout vient s'y résoudre : « Essayons, nous dit-on, d'ouvrir cette idée de la liberté absolue et de mettre au jour quelques-unes des richesses qu'elle renferme. » *Qu'elle renferme !* Le mot est charmant! Et quelques lignes plus haut on nous disait qu'elle était tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé! Maintenant nous n'avons plus que la difficulté du choix parmi *les richesses qu'elle renferme!!* Nous voyons d'abord arriver la toute-présence et puis la toute-science qui implique l'intelligence. D'un mot, M. Secrétan va renverser tout ce qu'il nous a dit jusqu'ici sur la liberté absolue. On s'est plu à nous répéter à satiété que la liberté fait toute la nature de Dieu; que s'il possédait *naturellement* d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. Maintenant on nous apprend tout à coup que la liberté absolue est déterminée, qu'elle implique l'intelligence. « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation ; or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. *Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle*

se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. » Et *la Philosophie de la liberté* ne poursuit qu'un but unique : montrer que la volition absolue est l'essence première de Dieu, essence absolument négative et indéterminée, *sans loi* par conséquent, de laquelle tout doit être procédé ! « La conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé..... L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Et ce ne sont pas là des déclarations accidentelles. M. Secrétan dit encore : « Il n'y a qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place dans l'ensemble. » Quelle sera cette place? En tout cas, la liberté absolue étant le seul principe, l'intelligence devrait être un des premiers *fruits* de la volonté absolue appelée à créer le Dieu vivant et vrai. Eh bien non! M. Secrétan poursuit en ajoutant qu'il faut envisager l'intelligence « comme un corollaire, disons mieux, comme un *aspect* de la liberté. » *Un aspect* de la liberté ! ! Celle-ci n'est donc plus une volition indéterminée, seule essence universelle ?

Après tout, pourquoi tant nous étonner de ces flagrantes contradictions. Le philosophe de Kœnigsberg nous l'a dit, l'esprit humain est ainsi fait que quand il n'a pas la sagesse de s'abstenir de raisonner sur certaines matières, il est condamné à prouver, sur le même sujet, le pour et le contre. M. Secrétan ne s'est pas avisé de cette étrange antinomie qui n'est pas signalée ici pour la première fois [1]. Elle suffit à elle seule pour

[1] Cette contradiction qui d'ailleurs saute aux yeux a déjà été signalée par M. P. Garreau, et par M. Renouvier. « Nous avons parlé d'une certaine heure de résipiscence, la voilà venue ; c'est dans sa dix septième leçon et sous ce titre : *Les attributs divins compris dans la liberté*, que l'auteur, pour sortir de l'impossible, va s'infliger à lui-même les démentis les plus cruels. Il lui fallait, nous l'avons vu, un Dieu *liberté pure*, un Dieu par conséquent sans nature ; or, il va lui rendre une nature sans hésiter, et cela dans des termes tels que toute cette logique des premiers chapitres en est couverte de confusion ! » Vous sortez donc du paradoxe : mais à quel prix ! Vous avez écrit : « La liberté fait toute sa nature (la nature de Dieu) ; s'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. » Vous avez vingt fois affirmé que Dieu *se faisait intelligent*, écartant à dessein l'intelligence de la racine de son être qui est, selon vous, *volonté pure*. Vous enseignez explicite-

faire voler en éclats tout le système. De deux choses l'une : ou bien il faut vous en tenir à votre première définition, maintenir

ment : que « *la conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé.* » Vous vous expliquez plus clairement encore : « L'intelligence, dites-vous, est la forme du moi, *dont la pure énergie de la volonté est le fond.* » Et bien ! on vous rappelle à cette pure énergie *dont l'intelligence est le produit*, et l'on vous demande enfin en vertu de quel oubli, ou de quelle nouvelle dialectique, ou de quel dédain de votre lecteur, vous énoncez tout à coup que la liberté pure implique l'intelligence ? qu'une liberté sans intelligence est impossible, qu'elle se confondrait avec le hasard ? Mais c'est précisément là notre thèse, vous la prenez à votre compte, et tout ce que nous avons opposé à la vôtre, vous l'affirmez ! — « Il n'y a, poursuivez-vous, qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place, dans l'ensemble, de l'envisager comme un corollaire, disons mieux, *comme un aspect de la liberté.* » Fort bien ; mais alors l'intelligence n'est plus *dérivée*, elle est essentiellement à la racine de l'être ; vous avez d'un trait de plume rendu sa nature à Dieu, après tant de vains efforts de dialectique pour l'en dépouiller, afin qu'il fût réellement libre. Si vous dites, en effet, si vous pensez dire « *la liberté absolue est intelligente*, » nous pourrions dire, au même titre, *l'intelligence absolue est libre.* Que si, au contraire, la liberté absolue *produit* l'intelligence, c'est qu'assurément, avant d'être produite, l'intelligence n'est pas, et qu'il ne vous reste, en ce cas, qu'une liberté pure, inintelligente, aveugle... le hasard, vous l'avez écrit ! Si vous prétendez enfin que la liberté est intelligente, c'est qu'apparemment elle connaît quelque chose, une vérité quelconque, c'est qu'elle a un objet, un idéal ; mais alors cette nécessité que vous redoutez tant, et dont, croyez-vous, la théologie de saint Thomas ne peut s'affranchir, pèse sur votre Dieu, la voilà revenue, tandis que si la liberté est absolue, sans conception, sans idéal, sans objet, je ne puis pas absolument ne pas la tenir pour une force brutale. » (Pag. 52, 53, 54.)

« *La philosophie de la liberté* commence par un acte libre. (Pag. 44) C'est comprendre à merveille une condition de toute philosophie transcendante, et c'est choisir comme nous aussi nous choisissons ; mais il ne faudrait pas profiter de l'indétermination de la *liberté absolue*, en laquelle on pose un principe premier, pour rétablir l'ordinaire apanage de la substance : un faisceau d'attributs infinités et absolutés, puis la coexistence des contraires dans l'être. Si l'on doit arriver là, que sert d'avoir commencé l'exégèse divine par un endroit plutôt que par un autre ? La « liberté qui implique l'intelligence, » la puissance qui se détermine avec conscience de la loi suivant laquelle elle se réalise (pag. 403), devraient déjà nous rendre le Dieu de la théologie commune..... Ce Dieu réunit les principales contradictions des dogmes théologiques les plus outrés ; il n'en diffère que par un mystère de plus (et le mot mystère semble doux), celui de n'être pas soumis à la raison. (Pag. 402 et suivantes. (*Année philosophique*, pag. 145.)

que l'absolu est liberté absolue, indétermination absolue dans la dernière racine de son être, et alors il ne faut nous parler ni d'intelligence, ni de volonté, mais de simple volition, et renoncer à rien faire sortir de cette liberté purement formelle autrement que par un grand coup de dé. Comme vous le dites fort bien, « une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités; » ou bien si vous nous présentez l'intelligence et tous les attributs moraux comme autant de faces de la vérité absolue, ne dites plus que la volonté est seule, qu'elle est l'essence universelle; reconnaissez que primitivement et naturellement Dieu est intelligence, personnalité [1], amour : reconnaissez en un mot qu'il y a en Dieu une nature. Au lieu alors de prétendre tout faire sortir d'une volonté qui ne veut rien, vous confesserez que tous les attributs du Dieu vivant ont éternellement existé en lui, qu'ils se sont équilibrés et pondérés. Alors aussi il vous faudra renoncer à une des plus malheureuses conceptions de la spéculation moderne, qui prétend prendre au sens *positif* cette formule *Dieu est cause* de lui-même ; Dieu s'est fait, formé, et développé tout comme nous. Cette catégorie ne saurait, dans son application au principe premier, avoir qu'une portée négative: Dieu n'est causé par rien [2]. Dès qu'on

[1] « Prenons bonne note d'une formule importante, entre autres, que voici: « Toute intelligence est conscience et toute conscience réflexion. » Donc il n'y aurait d'intelligence que dans la réflexion. « L'acte primitif par lequel l'être se pose lui-même ne peut pas être une réflexion, c'est nécessairement une énergie pure et directe, un vouloir. » Donc, dans le pur vouloir de notre philosophe, il n'y a pas d'intelligence, puisque celle-ci ne se rencontre que dans la réflexion. « L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Oui, dans votre système, mais n'oublions pas qu'en tout cas ce fond y est inintelligent. » (P. Garreau, pag. 52.)

[2] C'est bien ainsi que Descartes l'entendait: « Vous dites que *Dieu est la cause de soi-même*. Mais parce que ci-devant quelques-uns ont mal interprété ces paroles, il me semble qu'il est à propos de les éclairer, en leur donnant l'explication suivante: *être la cause de soi-même*, c'est-à-dire être pour soi, ou n'avoir pas d'autre cause de soi-même que sa propre essence, que l'on peut dire en être la cause formelle. » (Tom. IV, pag. 309.)

Pour M. Secrétan, la liberté absolue est, au contraire, la cause formelle et réelle de Dieu. On voit que si Descartes admet une liberté absolue en Dieu, ce n'est pas précisément pour en faire le même usage que le philosophe vaudois.—

prétend admettre un procès en Dieu, on vient se briser contre une idée qui devrait s'imposer au plus grand philosophe comme à sa blanchisseuse et à sa cuisinière : si le bon Dieu est, il a toujours été ce qu'il est : il n'a pu se faire comme un de nous. On a beau dire qu'il ne s'agit que d'un simple procès logique et non d'un devenir dans le temps, on n'est pas pour cela plus avancé. Certes ils savaient ce qu'ils faisaient ces théologiens si volontiers régentés par les philosophes, quand ils se sont toujours bornés à connaître Dieu *dans ses rapports avec le monde,* et non dans sa dernière essence, en lui-même.

Mais nous serions-nous peut-être rendu coupable d'une étrange inadvertance ? Il nous semble entendre M. Secrétan, un peu courroucé, nous le reprocher vertement. Pour qui me prenez-vous donc, dit-il, que vous osiez mettre sur mon compte des contradictions si flagrantes ? A défaut de bienveillance, la simple prudence aurait dû vous engager à y regarder à deux fois. Avant de se permettre de critiquer la spéculation, il conviendrait de se livrer à quelques efforts pour la comprendre, si tant est qu'on en soit capable. Triomphez tant qu'il vous plaira avec vos pareils des faciles avantages que paraît vous assurer votre petite dialectique bourgeoise. Si la chose était nécessaire, un seul mot suffirait pour rallier à ma doctrine tous les hommes compétents ; ce mot le voici : cette liberté absolue est la liberté absolue d'un être virtuellement intelligent et moral, personnel. Voilà qui suffit amplement pour dissiper les contradictions fantastiques que vous prenez plaisir à m'imputer en soutenant à l'envi que je fais tour à tour l'absolue liberté intelligente et inintelligente, morale et non morale.

A l'œuvre donc encore une fois, puisqu'on nous y convie : tâchons d'arracher son dernier mot à ce dogmatisme qui, malgré ses allures si tranchantes, se dérobe quand on le prend au

Descartes dit encore : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, *sans que l'un précède l'autre.* — « Etre *par soi* n'a aucun sens, » dit à son tour M. Garreau (pag. 46), si on prend cette locution à la lettre ; le *à se* doit être ramené à son sens traditionnel. Descartes l'a compris comme la tradition ; toute autre interprétation est un défi à la raison et le premier pas d'un mysticisme plein de dangers ou d'un scepticisme irrémédiable. »

mot et se transforme en son contraire : voyons si nous réussirons à tenir notre Protée. On ne saurait user de trop de précautions quand on se trouve en présence du paradoxe [1] et du sophisme incarnés, qui ont à leur dévotion un esprit fort riche en ressources.

La liberté absolue impliquerait tous les attributs divins parce qu'elle serait la liberté d'un être virtuellement intelligent, moral, personnel, etc. En d'autres termes précisément parce qu'elle est la liberté absolue, c'est-à-dire la possibilité de tout, la liberté renfermerait tout.

Mais à quel titre, je vous prie, la liberté absolue renferme-t-elle, implique-t-elle tous ces attributs ? Dans l'état de simple et nue possibilité, j'imagine, puisque nous sommes toujours dans la sphère de la pure essence ? Or comment ces qualités, intelligence, attributs moraux, peuvent-ils affecter l'action d'une volonté, d'une simple volition dont ils doivent procéder, puisque celle-ci a mission de tout déterminer, en sortant de son indétermination ? Comment la liberté pure en se déterminant, au moment où elle se détermine, pourra-t-elle être affectée par le possible qu'elle implique, mais qu'elle n'a pas encore posé et qu'elle peut poser comme il lui plaira ? Elle le peut, direz-vous sans doute, parce qu'elle les implique, justement parce qu'elle est la liberté absolue, la possibilité de tous les possibles.

Eh bien, soit ! l'absolue liberté, au moment où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence, les attributs moraux qu'elle est occupée à poser. Voilà pourquoi elle agit avec l'intelligence. Mais une liberté absolue qui, à l'instant même où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence et divers attributs moraux, est-elle encore *absolue*

[1] Voulez-vous savoir jusqu'où va le paradoxe et l'impossible ? Lisez ! « Etre, c'est vouloir son existence, laquelle consiste à être voulu : telle est la substance. Vivre, c'est se vouloir, vouloir la substance. — Etre libre, c'est vouloir sa propre vie, *se faire vouloir*. » Ainsi ce principe premier, suprême, *vouloir*, a lui-même besoin *d'être fait !* SE FAIRE VOULOIR ? Pesez bien ces termes. Où nous arrêterons-nous ? Faudra-t-il encore se faire, *faire vouloir ?* Et de même, à l'infini ? La logique l'ordonne, c'est votre souveraine, obéissez. » (P. Garreau, pag. 51.)

comme vous le prétendez? — Sans contredit, répondrez-vous, puisqu'elle est libre, entièrement libre à leur égard. C'est elle qui les fait librement, qui les pose absolument dans ce moment même : et elle peut poser, affirmer celui qui lui plaît, ce qu'elle veut. — De sorte que ces attributs exerceraient de l'influence sur la liberté absolue, non pas comme attributs réels, existants, puisque nous sommes encore dans la sphère de l'essence, mais comme attributs possibles. Ainsi la liberté absolue impliquerait non la réalité mais la *nue possibilité* des attributs, intelligence, qualités morales. C'est à ce titre seulement que ces derniers l'affecteraient. Qu'est-ce à dire ? Sinon ceci : l'absolue liberté, au moment où elle pose, fait les possibles, est intelligente et morale, c'est-à-dire qu'elle ne pose que les possibles intelligents et moraux qu'elle veut bien poser à son gré. Je vous l'accorde, elle n'est pas tenue de réaliser celui-ci plutôt qu'un autre, toutefois elle ne peut sortir de *la série des possibles compris dans la notion d'intelligence et de moralité.* Mais cette notion de moralité ou d'intelligence, allez-vous dire sans doute, c'est la liberté absolue elle-même qui la fait, qui la détermine : elle est donc libre, absolument libre à son égard. Pardon : elle n'est absolument libre que si elle agit sans intelligence et sans moralité ; si elle agit avec intelligence et moralité, force lui est *de tenir compte* de ces possibilités intelligibles et morales, impliquées dans le fait qu'elle agit d'une façon intelligente et morale. Ce seraient, si vous tenez à vos symboles, « les explosions du salpêtre et du courroux, » mais les explosions d'un salpêtre *intelligent* et *moral.*

On comprend qu'il serait de la plus haute importance pour M. Secrétan d'échapper à cette conséquence qui introduit un élément de détermination dans l'essence divine. Il n'y a pour cela qu'à nous répondre que l'intelligence et les attributs moraux ne sont contenus, impliqués dans l'absolue liberté qu'à l'état exclusivement formel, comme *nue possibilité* et non pas même comme *virtualité.* Le chêne est virtuellement dans le gland : placez celui-ci dans les circonstances voulues, il ne manquera pas de vous donner un chêne. Ce n'est pas ainsi que l'intelligence et les attributs moraux sont impliqués dans l'absolue li-

berté. Ils y sont impliqués ni plus ni moins comme pure et une possibilité, exactement comme la statue de marbre (enfant, guerrier, ou femme) est impliquée dans le bloc duquel le sculpteur la dégagera. Aucun de ces personnages n'est virtuellement impliqué dans le bloc, celui-ci est indifférent à l'égard de toutes ces formes ; le sculpteur, dans l'espèce, l'absolue liberté, tirera de son sein ce qu'elle voudra, ce qu'il lui plaira de *donner* pour de l'intelligence ou des attributs moraux. Aurions-nous enfin le dernier mot du système?

Dans ce cas il ne nous resterait qu'une observation très simple à présenter. Sans contredit la nue possibilité de poser l'intelligence et les attributs moraux ne saurait en rien affecter, déterminer, restreindre la liberté absolue. Mais n'est-ce pas un étrange abus de langage de soutenir que la liberté absolue implique l'intelligence et les attributs moraux qui en sont les faces diverses, alors qu'on entend dire uniquement qu'elle possède l'absolue et pleine possibilité de déterminer ce qui *sera* intelligent et moral, en dehors de tout élément d'intelligence et de moralité, non-seulement effectives, mais même virtuelles, qu'elle a justement mission de créer? Il ne fallait pas dire qu'elle implique l'intelligence et la moralité, mais la *nue possibilité de poser ce qui sera intelligent et moral,* et c'est fort différent. Nous nous retrouvons alors en face de la liberté absolue qui n'implique virtuellement la possibilité de rien de déterminé, ni intelligence, ni moralité, mais la nue possibilité de tout. Ici il ne peut plus être question de l'explosion d'un salpêtre ou d'un courroux *intelligent* et *moral,* mais d'une explosion indéterminée, pure et simple, sans qualificatif aucun, dont les résultats seront l'intelligence et la moralité. Encore un coup, que peut-il y avoir d'intelligent et de moral dans les évolutions d'une volonté qui ne veut rien, qui agit sans motif et dont les ébats capricieux doivent avoir pour effet de poser l'intelligence et les attributs moraux de Dieu ?

Quelque adepte incorrigible de la *Philosophie de la liberté* s'écriera peut-être : mais que peut-il y avoir au monde d'intelligent et de moral si ce n'est la liberté absolue qui décide à son gré ce qui est moral et intelligent? La pétition de

principe serait par trop naïve. Une telle volition indéterminée sans quelque chose qui veuille, et renfermant exclusivement la nue possibilité de l'intelligence et de la morale, ne pourrait avoir quelque chose d'intelligent et de moral que s'il était déjà concédé que *de tels ébats capricieux puissent avoir pour résultat de poser, de créer l'intelligence et la morale.* Or c'est là ce que nous ne saurions accorder ; c'est là le point débattu, je ne dirai pas entre M. Secrétan et nous, mais entre notre auteur et la raison générale. Cette volition ne pourrait être tenue pour intelligente et morale que si elle contenait déjà *virtuellement* l'intelligence et la moralité. Or c'est là ce que notre philosophe ne peut décidément accorder, puisqu'il tient avant tout à ce que la liberté primitive soit absolument libre, pleinement indépendante de toutes les déterminations intelligentes et morales qu'elle a seule mission de créer. Notre auteur a été le premier à en convenir : une volition agissant dans de pareilles conditions se confond avec le hasard.

C'en est fait, avec M. Secrétan on ne sort jamais de la scolastique, du formalisme, et de l'arbitraire. Une logique impitoyable réclame qu'il en soit ainsi. Comment en serait-il autrement quand on a commencé par placer sur le trône de l'univers une liberté exclusivement formelle, la pure liberté d'indifférence, dont les capricieux ébats ont pour résultante l'existence de Dieu d'abord, et celle du monde ensuite?

Tous les nuages sont dissipés ; le dilemme définitif se pose plus redoutable que jamais. Soutenez-vous sérieusement que tout est sorti, Dieu le tout premier, de la liberté absolue, par un acte de volonté pure? Le Dieu existant et personnel est alors le fruit d'un grand coup de dé ; l'être qui existe nécessairement n'est ce qu'il est que par un effet du hasard : vous l'avez dit : « Une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités. » Prétendez-vous au contraire que la liberté absolue *contient virtuellement et implique* l'intelligence et les attributs moraux? Il faut alors qu'elle cesse d'être absolue, qu'elle *compte* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle comme simples virtualités. La liberté absolue ne pouvait réaliser tous les possibles, mais ceux-là seulement

qui étaient *compatibles* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle ; en un mot la volonté primitive n'a pu réaliser que les *compossibles* donnés par les idées d'intelligence et de moralité impliquées en elle. Nous vous accorderons, si vous y tenez encore, que Dieu se sera fait lui-même, *mais en la manière où une essence virtuellement intelligente et morale pouvait se faire*. Ce n'est plus une contingence absolue qui domine et enveloppe toutes les nécessités mais bien une contingence *intelligente* et *morale* : Dieu n'est plus absolument, mais *relativement* libre ; il doit compter avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués dans son essence dont ils ne sont que des faces différentes. Dieu dans son antécédent cesse d'être une volition pure, la simple faculté de vouloir sans aucun élément réel, un immense point d'interrogation ; il devient une essence réelle, arrivant à l'existence par la pondération et l'équilibre des éléments divers qui la constituent [1].

Nous voilà donc de retour à cette nature en Dieu dont on ne voulait entendre parler à aucun prix. Car qu'est-ce que la nature d'une chose sinon ce qui est virtuellement impliqué dans l'essence de la dite chose et qui, en s'épanouissant, la produira ? M. Secrétan lui-même emploie les deux termes comme synonymes [2]. Ordinairement il entend par nature ce qu'un être posséderait sans se l'être librement donné à lui-même. Chez

[1] M. Garreau a fort bien remarqué que M. Secrétan flotte sans cesse entre ces deux solutions.

« La pure liberté conduit, dit M. Secrétan, comme la nécessité, à l'immobilité absolue. » — Donc vous faites très arbitrairement sortir votre Dieu de l'immobilité absolue. Il est vrai que votre philosophie de la liberté n'est que la philosophie de l'arbitraire, et vous en usez ! — Au reste, M. Secrétan flotte sans cesse entre l'arbitraire et la nécessité. « C'est pour l'homme que Dieu veut être Dieu. Celui qui fait le bien jouit du bien qu'il fait ; il s'estime et s'aime lui-même ; il en a le droit, et d'ailleurs il ne saurait s'en empêcher. » *Il ne saurait s'en empêcher !* Qu'est devenue la liberté absolue, la liberté sans nature, la liberté sans loi ? » (*Ibid.*, pag. 63.)

[2] Il en est de même des attributs moraux, autant du moins qu'il est permis de les considérer comme désignant la *nature* de l'être, son *essence*, et non la forme qu'il revêt par sa libre action. (L'*Idée*, pag. 412.)

un être fini et créé il faudrait entendre par là l'ensemble des attributs dont il est redevable au fait de sa naissance et, chez un être éternel, l'ensemble des éléments impliqués dans son essence, avant que par un acte de volonté il se soit constitué comme existence.

Nous dirons un mot, en passant, d'une dernière objection que nous avons tenue en réserve pour ne pas interrompre la suite de l'argumentation. Le Dieu de M. Secrétan n'a-t-il pas un peu besoin d'être déjà pour se faire, pour passer de l'antécédent au conséquent, de la phase de pure essence à celle de l'existence? « Une puissance, nous dit-on, qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre se rend compte de ce qu'il veut ; l'être libre est intelligent. (Pag. 403.) » L'être libre est intelligent ! il se rend compte de la loi suivant laquelle il se réalise! Qu'est-ce que tout cela sinon autant de fonctions de la personnalité consciente ? De sorte que Dieu serait conscient et personnel, *déjà dans son essence*, avant de s'être encore posé comme personne vivante et consciente, comme vrai Dieu ? Car enfin c'est bien toujours là que nous en sommes.

Nous n'insistons pas sur cette face de la question au sujet de Dieu. Nous allons en effet aborder de nouveau le problème de sa personnalité à propos du monde. Nous venons de le voir suffisamment, M. Secrétan prétend nous apprendre comment Dieu s'est fait lui-même en partant de la simple volition, l'unique essence universelle. Mais avant de créer le monde Dieu a-t-il attendu de s'être fait lui-même, d'une façon ou d'une autre, d'être sorti de son indétermination absolue? C'est encore là un point obscur. M. Secrétan semble admettre qu'il y aurait simultanéité des deux actes : Dieu se serait fait, achevé du même coup, en faisant le monde. C'est du moins ce qui paraît devoir se conclure de passages comme le suivant : « On pourrait dire que Dieu se constitue personne *par l'acte même de la création.* » (Pag. 498.) Ailleurs, en arrivant à la création, M. Secrétan s'exprime ainsi : « C'est ici proprement que nous aurions pour la première fois le droit de pro-

noncer le nom de Dieu ; car Dieu n'est pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu considéré dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde. » (Pag. 426.) Voici encore un passage qui reproduit la même idée : « Avant tout acte de l'absolu, rien n'existe que lui, si même on peut attribuer l'existence avant tout acte à celui qui est ce qu'il veut. » (Pag. 436 ; voyez encore pag. 440.)

Quoi qu'il en soit, Dieu, pour rester libre, doit créer le monde sans motif puisé en lui-même, car « une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre, » *le motif de la création réside en elle-même.* (Pag. 432.) Mais comment la création, qui n'existe pas encore, peut-elle être pour Dieu un motif le sollicitant à créer? Evidemment ce n'est qu'en tant qu'idée, idéal à réaliser. D'autre part cet idéal de la création, antérieur à la création, ne peut avoir d'autre siége que l'absolu lui-même ; c'est donc en lui-même que Dieu trouve le motif de la création. Et comment la chose peut-elle avoir lieu, si, avant de créer le monde, Dieu n'est ni intelligent, ni personnel? Du reste, que Dieu crée le monde en se créant lui-même, du même coup, ou par un acte spécial et distinct, il est toujours obligé de le créer sans motif, comme il se crée lui-même, c'est-à-dire que le monde à son tour doit sortir d'un second coup de dé [1] !!

[1] « L'être accompli, dit M. Secrétan, ne trouve en lui-même aucun motif « d'action. » En trouve-t-il donc un hors de lui-même ? Admirez la subtilité de la transition. « Dieu n'a aucun motif d'agir, cependant il ne fait rien sans « raison. » Son motif, continue-t-on, est hors de lui, mais il faut le chercher « *dans ce qui n'est point encore.* Car c'est bien là ce que demande l'idée de « création.... Une volonté relative à ce qui n'est point est une volonté créatrice » Très bien ; mais comment vient à Dieu la volonté créatrice, s'il n'a pas d'idéal, pas de motifs intérieurs, et si le monde, ce motif extérieur, n'existe pas? Elle lui vient, assure-t-on, par amour. « *Cette volonté de créer comprend son motif* » *en elle-même.* » Voilà la transition subtile (l'escamotage) annoncée ci-dessus. » Cette volonté, nous la connaissons ; *c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est* » *la charité, c'est l'amour.* » Le philosophe entend déterminer cet amour divin. « Ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir ; la volonté énergique de » répandre le bien sans autre pensée que le bien à faire. » Mais cette volonté ne peut pas sortir, ne sort pas d'une source vide, elle ne provient pas du hasard, mais d'une nature bonne par essence, intelligente, etc. : or c'est là votre écueil, vous tournez dans un cercle. Dieu a, dites-vous, la volonté « de répandre le

Au sujet de la création, M. Secrétan émet une idée fort étrange sur laquelle il insiste fortement. « Le nœud de cette philosophie se trouve, dit-il, dans l'idée que les actes de la volonté absolue sont des actes absolus. » (Pag. 445.) Rothe a déjà présenté quelques considérations devant lesquelles les déclarations de notre auteur ne peuvent se maintenir. « Il va sans dire, remarque le savant allemand, qu'une causalité absolue se déployant activement dans sa *totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue quand il crée? Il veut se *retrouver*, se voir lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue, mais l'existence *relative;* qu'il soit un résultat *du*

» bien. » Quel bien? Dans votre hypothèse de la liberté pure, *il n'y a pas de bien* pas de vérité, pas d'idéal, vous l'avez écrit. Comment Dieu peut-il donc les répandre? Il ne répandra, en vérité, que l'arbitraire. — Toute cette métaphysique a été imaginée pour arriver par une autre voie que l'Ecriture à la grâce, au don gratuit, imaginée pour les maintenir arbitraires, pour nier la justice! (Il faut remarquer que ce terme n'a pas été écrit une fois dans un livre de cinq cents pages.) Les prémisses sont cherchées et toutes les contradictions bravées, au service d'une conclusion préconçue. » (Pag. 62.) — Ici comme ailleurs M. Garreau confond la doctrine de la grâce, en vertu de laquelle Dieu offre *à chacun* un salut que l'homme ne saurait mériter par ses œuvres, et la doctrine de la prédestination et de l'élection en vertu de laquelle Dieu sauverait ceux-ci, perdrait ceux-là, le tout arbitrairement ou même pour manifester certains de ses attributs opposés. Déjà au XVIe siècle on fait une distinction entre ces deux doctrines qui sont loin d'être inséparables. Il est impossible qu'un homme aussi réfléchi, aussi profond et connaissant si bien la nature humaine ne reconnaisse pas la légitimité de cette distinction. Pour échapper à saint Augustin et à Calvin, nous ne sommes pas contraints de nous jeter dans les bras d'un pélagianisme superficiel qui ne tient nul compte des faits. Dieu de son côté ne néglige rien pour que tous les hommes soient sauvés par grâce, sans aucun mérite de leur fait; le sort d'un chacun est ensuite déterminé par l'usage qu'il fait de sa liberté pour accepter et pour repousser cette grâce qui lui est offerte *bonâ fide*.

devenir. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue;* elle ne peut donc être exclusivement relative: elle doit être *relativement* absolue; la relativité et l'absoluité se combinent dans l'action créatrice sans s'exclure. » Nous ne savons comment M. Secrétan répondrait à ces considérations; peut-être se bornerait-il à dire qu'il faut débuter par se placer au point de vue du panthéisme, sauf à le surmonter plus tard [1].

Mais voici une objection qui doit le toucher particulièrement comme apôtre de la liberté absolue. « Comme Dieu est libre, poursuit Rothe, il demeure libre de son activité; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde. » (Pag. 157.) Il est étrange en effet d'entendre un philo

[1] « Les doctrines de l'absolu ne sont jamais que panthéisme déguisé sous les termes d'un vocabulaire théiste, ou enveloppé avec son contraire dans une synthèse impossible. » *Ibid.*

M. Renouvier montre que, tout en voulant combattre le panthéisme, M. Secrétan demeure enlacé dans les filets de cette philosophie. « D'un côté il nous faut dire que l'univers, en son fondement qui est la volonté selon M. Secrétan, est distinct de Dieu, et même séparé. » Comment une volonté peut-elle se séparer de son sujet ? — « Ceci est le *mystère de la création* » répondrons-nous. Soit, mais d'un autre côté, nous voulons accorder au panthéisme que la « volonté divine est l'essence de la créature. » Cette proposition n'étant pas différente de cette autre : « La créature n'est que par la volonté divine. » (*La philosophie de la liberté*, 2e éd. tom. I, pag. 395, 396.) Or, des deux formules rapprochées, on conclut évidemment que la volonté divine est l'essence d'une volonté séparée de la volonté divine. Quel sens intelligible pouvons-nous donner à ces paroles, qui ne soit une contradiction ? l'identité d'essence et la séparation s'évaluent déjà, par le fait de la signification la plus ordinaire du mot *volonté*, car une volonté n'est point une autre volonté. Que sera ce donc si nous entendons par volonté, dans le cas de l'homme, une volonté libre, et si nous admettons que Dieu peut borner sa puissance et sa présence en constituant hors de lui des créatures! (*Ibid.*, pag. 405.) Il est bien entendu que l'identité d'essence a ici le sens d'unité, et non pas seulement de similitude de nature. (*Année philosophique*, pag. 177.)

sophe qui définit Dieu par la liberté absolue, qui nie en lui toute nature, soutenir en même temps que l'activité de Dieu doit toujours être absolue. Dieu ne serait donc pas libre, puisqu'il aurait en lui une manière d'agir déterminée par sa nature? Depuis quand y aurait-il quelque chose de nécessaire dans l'absolue liberté? M. Secrétan a prévu qu'on ne manquerait pas de lui présenter cette objection. Il reconnaît l'antinomie, mais il croit la résoudre au moyen d'une distinction qu'il va emprunter à Kant. « Il sera bien entendu que nous prenons cette proposition « les volontés de l'absolu sont absolues » dans un sens régulatif et non pas constitutif. » (Pag. 455.) Ce qui revient à dire que cette conception n'a qu'une valeur subjective; nous ne pouvons pas faire autrement que concevoir les actes de l'absolu comme absolus, mais rien n'implique qu'ils le soient en réalité. On comprend cette distinction chez Kant, qui n'élevait pas la prétention de connaître l'essence divine. Il est vrai que M. Secrétan s'en défend à son tour. « Nous n'affirmons rien, dit-il, sur l'essence divine... » (Pag. 454.) C'est trop fort! L'ouvrage entier n'est-il pas destiné à montrer que l'essence divine est absolue liberté[1]? « Nous constatons seulement notre impuissance à concevoir dans l'absolu des volontés qui ne soient pas absolues. » Eh bien! votre assertion n'a pas une simple portée régulative; elle porte plus loin. Vous nous l'avez assez dit, nous sommes faits à l'image de Dieu; nous ne sommes qu'une seconde édition, un second tirage de l'absolu. Ce qui paraît absolu dans l'homme doit l'être aussi dans l'absolu, sans cela la création ne serait plus un acte absolu. Il est vrai, M. Secrétan a une autre ressource. Ne vous ai-je pas assez répété que l'absolu est incompréhensible? Sans doute; nous ne l'avons pas oublié. Mais ne serait-il pas temps d'en finir avec cette prétention à vouloir tout expliquer au moyen de la liberté absolue, pour ensuite se dérober et par cette assertion: l'absolue liberté est incompréhensible, éconduire les esprits mal faits qui se plaignent de ne rien comprendre à ces explications prétendant rendre compte de ce qui n'est pas

[1] « Vous avez affirmé que l'essence divine était volonté pure, mais comme cela vous embarrasse, voilà que vous n'affirmez plus rien. » (P. Garreau, pag. 64.)

clair par ce qui est encore plus obscur. Après tout, la notion de liberté absolue elle-même n'aurait-elle peut-être qu'une valeur régulative? purement subjective? Son promoteur ne l'accepterait-il que sous bénéfice d'inventaire, avec réserve de la désavouer lorsqu'elle deviendrait gênante? Qu'on en juge par un dernier fait.

Nous venons de voir que les actes de l'absolu sont absolus; on va établir maintenant qu'ils sont aussi immuables. La prétention paraît étrange, car enfin pourquoi l'absolue liberté ne se serait-elle affirmée qu'une fois pour se déclarer ensuite immuable, c'est-à-dire pour abdiquer? M. Secrétan a reconnu la difficulté. « Au premier abord, dit-il, il semble qu'il y ait contradiction entre les idées d'absolue liberté et d'acte immuable. » Mais comme on va le voir, il ne désespère pas de la lever. « La difficulté est sérieuse, poursuit-il, mais non pas insoluble. Il ne faut, pour la lever, que bien entendre dans quel sens nous comprenons l'infini et dans quel sens nous ne le comprenons pas. Nous n'affirmons pas que Dieu ne peut ni changer sa volonté, ni la reprendre. » Voilà qui est grave. Les lois morales, physiques et mathématiques, n'ayant rien d'absolu, puisque M. Secrétan n'y voit qu'un produit de la volonté arbitraire de Dieu, comme Dieu peut « changer et reprendre sa volonté, » nous n'avons aucune garantie que ces lois ne changeront pas. Nous voilà sous un régime de bon plaisir: ce qui est bien aujourd'hui, pourra être mal demain; il n'est pas certain que partout et toujours les trois angles d'un triangle demeurent égaux à deux droits. Au fond, c'est bien là le dernier mot de tout le système. Le monde en effet étant le produit d'un acte absolu de liberté, tout doit être arbitraire dans le monde comme dans l'absolu. M. Secrétan le dit clairement: « La volonté qui produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister *dans la forme d'absolue liberté.* Le trait distinctif de ce monde, c'est que l'absolu s'y fait connaître réellement tel qu'il est dans son essence, puisque notre raison, qui appartient à ce monde, arrive, en suivant ses propres lois, à reconnaître que le principe universel est la liberté absolue. » Tout doit se passer dans le monde, comme en Dieu, d'après le principe d'une

liberté absolue, au hasard et à l'aventure. « Dieu se manifeste donc comme liberté dans notre raison, et par conséquent il se manifeste comme liberté dans le monde. » (Pag. 142.) « Si tout est compris dans la volonté libre de Dieu, notre raison elle-même en procède; au point de vue absolu, la nécessité subjective de la raison se résout donc en contingence. Une contingence suprême enveloppe et domine encore toutes les nécessités. » Cette conclusion qui renverserait tout ordre et aboutirait au scepticisme ne paraît cependant pas acceptable à M. Secrétan [1]. Il voudrait qu'il restât encore quelque chose d'immuable et de nécessaire; lui aussi tente de concilier l'absolue liberté et la nécessité. « Dieu, dit-il, est absolu, parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous ne saurions le comprendre autrement. » Ainsi donc il n'y aurait d'autre garantie de l'immutabilité des lois mathématiques et morales que le fait purement subjectif qu'il nous est impossible de les concevoir autrement que comme immuables et absolues. Mais est-il du moins bien certain qu'il en soit ainsi? Oui; pour le commun des penseurs, mais non pour M. Secrétan. Bien loin de concevoir, lui, le nécessaire comme nécessaire, il y voit le produit d'une suprême contingence! Et cela non-seulement quant au monde, mais quant à Dieu lui-même. M. Secrétan prend sans cesse plaisir à nous le répéter; — et comment ne le ferait-il pas, puisque c'est là l'idée fondamentale de son système? — Dieu est ce qu'il veut et il aurait pu se vouloir tout autre qu'il ne s'est voulu. « Pour Dieu la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre; car tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté. » (Pag. 406.) L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le

[1] « Aussi bien, la dernière partie du livre va-t-elle être consacrée à défaire ce qui a été fait, à corriger l'arbitraire par l'immutabilité, pour fonder l'immobile, le stable, sur la mobilité même! Qu'est-ce en effet que le fond des choses, la racine de Dieu, l'absolue liberté, sinon la mobilité idéale? Comment donc la volonté absolue devient-elle immuable? L'auteur ne le dit pas; il ne le dira jamais. Pour lui, c'est un fait expérimental, un fait établi par les lois de l'esprit. Mais notre auteur oublie qu'il a nié ces lois, en en faisant l'œuvre de l'arbitraire divin; il a oublié que, dans son système, plus encore que dans tout autre, l'expérience ne prouve absolument rien pour demain. » (P. Garreau, pag. 60.)

réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous. Il peut agir de plusieurs manières, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent, sans que ces volontés le déchirent. » (Pag. 414.) Toutes ces choses-là nous ne les concevons pas, nous. Nous ne comprenons pas que Dieu eût pu être autre qu'il n'est, et qu'il se fût fait haine au lieu de se faire amour; nous ne concevons pas que les vérités mathématiques pussent être autres qu'elles ne sont et que le suprême devoir ne fût pas d'aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-même. M. Secrétan accorde bien que ces choses doivent nous *apparaître* comme nécessaires, non pas qu'elles le soient en elles-mêmes, mais parce que nous sommes ainsi faits, que nous ne pouvons pas les concevoir autrement que comme nécessaires. Nous venons de le voir surabondamment, il conçoit à merveille qu'en Dieu et dans le monde ce que nous concevons comme nécessaire eût pu être tout autre qu'il n'est. Au fait pourquoi nous étonnerions-nous de ces étranges inconséquences? Nous pourrions les relever chez un autre philosophe; chez M. Secrétan elles sont tout à fait à leur place. Il savait bien ce qu'il voulait en définissant Dieu par l'absolue liberté!! En faisant sortir Dieu lui-même de l'arbitraire absolu il établissait le règne de l'arbitraire dans le monde. Après avoir proclamé l'arbitraire en théologie, en morale, en mathématiques, ce serait vraiment la marque d'un petit esprit que de reculer devant l'arbitraire en logique. « La logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. » (Pag. 501.) Or comme le libre arbitre divin ne se conçoit pas par intuition, mais au moyen de l'arbitraire humain, vous voyez tout de suite qui bénéficie de cet arbitraire absolu et universel. Ce n'est pas Dieu, c'est l'homme le tout premier qui est en droit de dire : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* »[1]

[1] Comment pourrions-nous être accusé d'exagération après des déclarations comme les suivantes : « Si je me décide pour les systèmes de la liberté, *c'est que je le veux ainsi !...* » « Nous ne marchons pas à l'aventure. *Nous cherchons ce que nous voulons, la philosophie de la liberté* commence par un acte libre. »

Aussi ne faut-il pas s'attendre à ce qu'un penseur si habile à prendre ses précautions se rende à nos objections; par la nature même des choses il est placé de façon à avoir réponse à tout. L'idée de l'absolue liberté aura beau vous déplaire, dira M. Secrétan; il faut bien que vous en preniez votre parti, car elle est un fait, et il faut s'incliner devant les faits. Nos mesures sont prises à l'égard de la méthode. « Partout, toujours l'homme a désigné sous le nom de Dieu la plus haute de ses pensées. » (*Méthode,* pag. 85.) « Nous devons définir Dieu par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables et il est impossible que Dieu ne soit pas ce qu'il y a de plus grand; si nous pouvions imaginer quelque chose de plus grand que Dieu, il est clair que nous n'aurions pas encore compris Dieu. Mais l'absolue liberté, quoique nous ne puissions ni l'imaginer, ni la comprendre, est telle néanmoins que nous devons reconnaître en elle ce qu'il y a de plus grand et de plus excellent, malgré l'obscurité, le paradoxe et l'ironie que renferme cette idée à la fois la plus abstraite et la plus concrète, la plus négative et la plus certaine..... Nous acceptons la définition proposée sur l'autorité de son évidence immédiate. » (Pag. 341, 342.)

Ainsi parle M. Secrétan. Nous pourrions peut-être demander, comme nous l'avons déjà fait, si l'on peut appeler conception, — et qui plus est conception d'une autorité évidente, — une idée qu'on nous déclare le tout premier être obscure, incompréhensible, l'indétermination et la négation même. Mais passons.

D'abord la liberté d'indifférence qui consiste à agir sans se laisser diriger par aucun motif, à agir pour agir, à vouloir pour vouloir, est-elle la plus haute idée de la liberté humaine? Des-

M. Garreau remarque : « Ne serait-il pas plus vrai d'écrire que la philosophie de larbitraire commence par un acte arbitraire ? » M. Secrétan dit encore . « Si dès l'origine nous ne voulions pas une philosophie de la liberté, nous n'arriverions point à la démonstration qui nous la donne. » Nous sommes de cet avis, reprend M. Garreau : « Mais est-il bien certain qu'en *voulant* votre système, vous ne vous arrangez pas de manière à ce que, bon gré mal gré, le raisonnement satisfasse le vouloir ? » (Pag. 24-26.)

cartes l'entendait autrement : « L'indifférence que je sens, dit-il, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté [1]. » Ensuite cette liberté, indifférente à l'endroit des motifs, cette liberté qui n'a de contre-poids d'aucune nature, est-elle donc la plus haute conception de Dieu ? M. Secrétan n'hésite pas à répondre affirmativement. Il s'écrie avec assurance : « Je ne veux pas d'une liberté emprisonnée entre les cornes d'un dilemme ; je ne veux pas mettre sur le trône de l'univers un roi constitutionnel qui n'ait qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions qui lui sont faites, je veux une liberté pleine, entière, qui crée les possibilités et qui les réalise. » (Pag. 34.)

Nous trouverions sans doute que le *je veux* joue un bien grand rôle en tout ceci, si nous pouvions oublier que nous nageons à pleines voiles sur la haute mer de l'arbitraire. Mais nous serait-il permis d'en appeler aux faits et de demander où donc on rencontre cette liberté ainsi définie ? Pas dans l'homme

[1] Voici en son entier ce passage très important pour saisir la vraie pensée de Descartes sur la liberté. « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, *d'autant plus librement* j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; car, si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi, je serais entièrement libre sans être jamais indifférent. » (*Méditations métaphysiques*, méd. IV, nos 13 et 14.) On voit combien les adeptes de la liberté d'indifférence sont loin de pouvoir se réclamer de Descartes. Après avoir commenté ce passage, M. Renouvier résume ainsi l'opinion du père de la philosophie moderne sur ce sujet capital de la liberté : « Prenons pour la doctrine vraie celle qui identifie la liberté, la seule liberté possible, avec la détermination nécessaire due à l'influx de la parfaite lumière humaine ou divine ! Ainsi du moins les contradictions du texte seront expliquées. (*Année philosophique*, 2e *année*, pag. 66 et 67.)

assurément, car M. Secrétan veut bien en convenir, chez l'être fini on ne trouve qu'une liberté liée à une nature avec laquelle il est obligé de compter. Comment peut-il donc affirmer qu'en définissant Dieu par l'absolue liberté, *il a placé en lui ce qu'il trouvait de meilleur en l'homme?* Ainsi voilà cette méthode anthropologique et subjective dont on prétend faire son guide étrangement mise de côté. « Suivant la logique, dit M. Secrétan, Dieu n'a point de nature. » (Pag. 455.) Ne raisonnerions-nous pas plus juste en soutenant que, selon la logique, Dieu doit avoir une nature? Car enfin ce n'est que par analogie que nous apprendrons à connaître Dieu. Si en lui il n'y avait que liberté sans nature, et en nous, au contraire, nature et liberté, l'analogie ferait défaut; *nous ne serions pas créés à son image.* En tout cas ce ne serait pas en objectivant en lui ce que nous aurions trouvé en nous de meilleur que nous serions arrivés à nous en former une conception. La méthode que M. Secrétan déclare sienne conduit à admettre une nature en Dieu, car, encore une fois, il y en a une en nous.

Et puis cette notion de la liberté qui consiste à faire absolument ce qu'on veut, sans se préoccuper en rien de la nature des choses, est-elle donc *la plus élevée* que nous puissions nous former? M. Secrétan nous déclare carrément qu'il ne veut pas d'un Dieu dont l'attitude dans l'univers serait celle d'un roi constitutionnel dans son royaume. Aurait-il donc un faible pour un Dieu qui se présenterait à nous sous la sombre figure d'un despote? Encore une fois, où donc se trouve-t-elle cette liberté indépendante de la nature qu'il veut élever chez Dieu à la plus haute puissance? En fait de gouvernement, nous ne la rencontrons que chez les Turcs et chez les sauvages. Bien loin de nous apparaître comme la plus haute expression de la liberté, elle nous fait horreur; nous l'appelons l'arbitraire, le despotisme. Nous conservons, au contraire, toutes nos sympathies pour cette liberté sage et intelligente qui s'étudie à compter avec la nature des choses. Soyons justes cependant. Il est bien un âge dans lequel cette notion de la liberté absolue, préconisée par M. Secrétan, nous séduit; c'est quand nous l'admirons dans les contes de fées et dans les faits et gestes des magiciens où

elle s'étale avec une puérile complaisance. Voilà le vrai domaine dans lequel nous voyons la liberté et la volonté prendre leurs ébats, sans tenir nul compte de la nature des choses ni des êtres. Mais il n'est pas même nécessaire que la raison ait acquis son plein développement pour faire justice de cet enthousiasme juvénil. Evidemment M. Secrétan a eu le privilége d'être resté jeune longtemps.

On n'en saurait douter, notre philosophe recule bien jusqu'au moyen âge pour lui emprunter la notion de l'absolu. Dans cette époque de violence, de trouble, d'arbitraire, la suprême félicité, le beau idéal consistait dans la puissance de faire ses quatre volontés. Et c'est bien ainsi qu'on se représentait Dieu, dont on ne pouvait assez accuser la transcendance.

Il sera instructif de voir comment M. Secrétan, qui à tant d'autres égards est bien homme de son époque, a été amené à tomber dans cet étrange anachronisme. Il a soin de nous livrer un secret qui du reste aurait été deviné[1] sans peine. « Ce livre, lisons-nous dans la *préface* de la 1re édition, pag. III, est en quelque sens un essai d'apologie ; c'est sous ce point de vue que j'aime *surtout* à le considérer. » Après un pareil aveu rien de plus aisé que de s'expliquer tout ce qui surprend, confond dans cet ouvrage étrange et hybride s'il en fut.

A des accents qui ne sauraient tromper, on voit que M. Secrétan a subi de bonne heure l'influence profonde et étendue du christianisme. Dès que les besoins philosophiques se sont fait sentir, à cet âge où on prend volontiers une direction pour la vie entière, il s'est trouvé, avec une piété vivante et personnelle, en présence de la spéculation allemande, encore sûre d'elle-même. Que faire en face de ces deux puissances également respectables dont il ne pouvait être question de se dissimuler le désaccord, du moins apparent ? Tenter une conciliation comme faisaient déjà les Marcinecke, les Gœschel, les Stahl et bien d'autres. C'est ainsi que la spéculation a été mise

[1] C'est ce qu'a fait M. P. Garreau, dans sa remarquable brochure déjà citée. Il ne paraît pas avoir eu connaissance des déclarations expresses de M. Secrétan avouant hautement ses préoccupations apologétiques, mais les a soupçonnées.

au service de la foi chrétiennne. M. Secrétan, sans s'en rendre sans doute bien compte, a été conduit dans son entreprise apologétique à faire jouer à l'idéalisme moderne le rôle de la scolastique à l'égard du dogme ecclésiastique du moyen âge. Ce qui nous autorise à parler ainsi, c'est que l'auteur nous déclare avoir été amené à ses idées sur la liberté par des considérations psychologiques et surtout par des considérations morales. La spéculation fut donc appelée à justifier une conception née dans un autre milieu. L'entreprise était ardue, car il ne s'agissait de rien moins que de concilier l'eau et le feu. Schelling, Hegel avaient, il est vrai, tenté l'aventure. Mais la piété chrétienne de M. Secrétan était de trop bon aloi, son esprit critique trop éveillé, pour qu'il pût se contenter des essais de conciliation qui, pendant un instant, firent illusion au public religieux et philosophique de l'Allemagne. Il a soin de nous dire, dans son livre, pourquoi il n'a pu se contenter des solutions de ces devanciers. C'est ainsi qu'il fut amené à tenter, pour son propre compte, d'une voie nouvelle. N'ayant reçu de confidence d'aucun genre, nous nous permettons de supposer qu'après avoir pesé les diverses solutions en présence, M. Secrétan n'étant entièrement satisfait d'aucune, fut conduit à adopter celle qui définit le principe universel par l'absolue liberté. Il faut avouer que la tentative était séduisante et hardie. Quel moyen plus sûr de concilier deux puissances hostiles en apparence et aussi absolues, intraitables l'une que l'autre, — la dogmatique ecclésiastique prétendant à l'autorité de la révélation et la spéculation idéaliste reposant sur l'autonomie de la raison, — que de les subordonner l'une et l'autre à une troisième puissance qui, étant par essence l'indétermination même, devait se plier à toutes les transactions ? Ce fut évidemment là un coup de maître. Le principe premier eût pu être nommé autrement. Mais à quoi bon ? A cette date, le mot liberté jouissait encore de tout son prestige ; il avait l'avantage de ne pas être trop abstrait. De sorte que, sous le couvert d'un titre bien porté, qui ne désignait que l'indétermination même, on avait l'immense avantage de faire passer tout ce qu'on admettait des idées de Hegel et de Schelling, sans recourir à ces termes rébarbatifs, comme *le non-être*, *le côté*

obscur de Dieu, ce qui en Dieu n'est pas Dieu, etc., etc. Voyant fort bien ce que ces méthodes avaient de défectueux et désespérant d'en trouver une meilleure, M. Secrétan eut recours à l'idée de liberté absolue qui ne compromettait rien, puisqu'elle laissait l'issue ouverte à toutes les solutions, sous bénéfice d'inventaire. Nous nous imaginons qu'en acceptant cette formule commode : le principe universel est liberté absolue, indétermination pure, M. Secrétan fit un peu comme le peintre de l'antiquité qui, après maints essais inutiles pour peindre l'écume d'un coursier jeta de colère son pinceau sur la toile et réussit à représenter son idéal à merveille. Si le dépit du penseur avait été aussi fécond que celui de l'artiste, notre auteur aurait incontestablement pris rang à la tête des premiers génies philosophiques d'une époque qui n'est pas trop mal partagée. Que de questions indiscrètes, revenant sans cesse, auxquelles il aurait coupé court par ce hardi coup de maître!!

Ce n'est malheureusement pas ce qui a eu lieu. D'abord les deux puissances que M. Secrétan entreprenait si vaillamment de concilier étaient à la veille de subir une profonde métamorphose, pour dire le moins. Ainsi notre philosophe a vu une expression, en somme authentique, du christianisme, dans cette dogmatique indigeste, vague, étroite et sans aucune portée scientifique qu'on a appelée la théologie du réveil. Grâce à la tentative de M. Secrétan, qui l'a prise in extremis pour en faire l'apologie, cette dogmatique a pu jouir d'un regain de gloire aux yeux de quelques personnes. De son côté, cette puissante spéculation à priori qui se chargeait de tout expliquer, de tout légitimer, n'a pas tardé à perdre tout son prestige pour céder la place au matérialisme et à l'empirisme. C'est à la veille de ces deux catastrophes que les circonstances extérieures ont obligé M. Secrétan à rédiger son livre, un peu à la hâte, paraît-il. S'il avait attendu encore quelque temps, il ne trouvait plus les hautes parties contractantes pour les faire signer au protocole, sous les auspices de la liberté absolue. Resté seul avec sa liberté absolue, M. Secrétan n'aurait pas eu besoin de recourir à l'idée du fatum, du hasard antique pour mettre d'accord deux puissances surfaites dont il aurait été le premier à reconnaître le

caractère arbitraire. Nous y aurions sans doute perdu la *Philosophie de la liberté,* — la perte n'aurait certes pas été mince, — mais nous aurions eu l'avantage de voir l'auteur consacrer ses rares talents et sa vigueur dialectique à préparer l'avénement de la dogmatique de l'avenir au lieu de faire, à sa façon, il est vrai, l'apologie de celle du passé.

La date de cet ouvrage rend ainsi compte des éléments fort hétérogènes qu'il contient. M. Secrétan s'est aperçu de la chose, car il nous dit : « Le doute et la tradition, le sentiment intime et l'Ecriture, la métaphysique et le criticisme, l'histoire et la nature, nous n'excluons rien, nous mêlons tout. Ces ingrédients nous sont tous nécessaires pour l'accomplissement de notre dessein, lequel est, encore une fois, de concilier l'idée et les faits, l'expérience et la raison : plus précisément, de nous expliquer le monde réel sans ôter au bien la souveraineté dont le revêt la conscience. » (*L'Histoire*, pag. LIV.)

L'auteur se réclame de la méthode empirique, ce qui ne l'empêche pas de faire de la théosophie et du gnosticisme ; les prétentions les plus hardies et les plus problématiques de l'idéalisme coudoient les exagérations de l'orthodoxie la plus outrée et la moins authentique. M. Secrétan veut arriver en tout à la science absolue, et son langage vous oblige souvent à vous demander si son point de vue est compatible avec la science ; il affirme que nous sommes constitués de façon à ne pouvoir concevoir le nécessaire que comme nécessaire, et, pour son compte, non-seulement il comprend qu'il en aurait pu être autrement, mais il ne néglige rien pour nous arracher l'aveu que, même en Dieu, le nécessaire est le produit d'une suprême contingence. L'auteur insiste beaucoup, c'est là sa préoccupation fondamentale, — sur la nécessité de choisir entre le déterminisme et la liberté et il travaille à faire prévaloir une notion de la liberté qui n'est que du hasard, une face particulière du déterminisme. Notre philosophe s'élève fortement contre le calvinisme, auquel il reproche d'appeler le bien mal et le mal bien, et cette philosophie n'est, en dernière analyse, que du calvinisme agrandi, sur l'échelle la plus étendue : le bien et le mal résultent d'un accident dans l'absolu ; ce n'est pas la seule destinée éternelle des individus

qui est prédéterminée par un acte arbitraire et sans motif; mais l'existence même de Dieu, celle du monde entier sont sorties de l'arbitraire. On serait parfois disposé à croire que le penseur vaudois fait fi de toute métaphysique autre que celle de son livre, et dans ce même moment, on ne peut s'empêcher de se demander s'il prend la sienne bien au sérieux. Jusqu'à présent on avait trouvé suffisamment hardies les prétentions des théologiens affirmant que Dieu a créé le monde de rien : M. Secrétan, renchérissant encore, commence par faire sortir Dieu lui-même de l'indétermination pure, de l'absolu négatif, du néant[1]. Cette philosophie qui se donne pour l'apologie d'une dogmatique ecclésiastique est pleine de mystères : l'auteur fait beaucoup trop de théologie pour un philosophe et un théologien lui reprochera de faire beaucoup trop de philosophie[2]; on nous dit, il est vrai, que tous ces mystères sont enchaînés, mais la prétention de tous les dogmaticiens est plus déplacée ici que partout ailleurs; en effet, quoi de moins propre à servir de lien que l'arbitraire? Des éléments hétérogènes juxtaposés, au nom de l'absolue liberté, ne sauraient nous donner un organisme. Aussi quand M. Secrétan se pose la question : « Ces éléments disparates se sont-ils pénétrés de manière à ne former qu'une substance, une pensée, ou plutôt n'aurait-on pas fait quelque

[1] La définition de Dieu de M. Secrétan nous transporte au delà de cette action qui détermine une nature (les idées, le vrai et le bien) et détermine une personne, une volonté qui a pour objet des lois d'entendement et de finalité. Avant cette action, la définition pose tout simplement l'induction universelle et l'abstraction absolue de l'une des facultés humaines : et ce n'est nullement une personne; ce n'est même rien d'intelligent, ni de déterminément intelligible au fait : nous parlons du non-être, et nous pourrions aussi bien dire que Dieu devient absolument, commence d'être, sans aucun antécédent ni déterminant quelconque. » (*Année philosoph.*, pag. 180.)

[2] « Les ouvrages de M. Secrétan sont, dans leurs parties essentielles, empreints de sentiments chrétiens et mêlés de thèses de doctrine trop spécialement chrétienne.... Nous croyons pouvoir lui adresser le reproche d'avoir introduit dans la philosophie ce qui n'appartient pas à la philosophie, ou, s'il le préfère ainsi, d'avoir fait tort à des croyances qui auraient leur raison d'être et leur force dans une sphère anthropomorphique bien limitée, en les mêlant, suivant l'usage, à des spéculations d'une méthaphysique dont l'impuissance est de plus en plus reconnue. » (*Année philosophique*, 2me année, pag. 178.)

manière d'éclectisme, un assemblage de théorèmes choisis dans des livres au gré des convenances du moment, et dont les démonstrations s'entre-détruisent ? est-ce ouvrage de tailleur ou de tisserand ? » nul ne songe à répondre qu'il s'agisse d'un tout bien serré. La trame fait défaut, car l'arbitraire est constamment appelé à intervenir pour rattacher d'innombrables lambeaux bigarrés flottant à l'aventure. Dogmatisme, scepticisme[1], idéalisme et mysticisme, panthéisme et individualisme, théologie et philosophie se heurtent et s'enchevêtrent; une seule chose fait défaut: la liberté qu'on nous avait promise, car nul ne consentira à donner ce nom à l'arbitraire le plus effréné qui en usurpe la place[2]. Brûlant du légitime désir d'en finir une

[1] « Il n'échappe pas à la sorte de fatalité qui semble poursuivre la plupart des apologistes des religions surnaturelles ; il montre pour le scepticisme une indulgence qui énerve et intimide toute philosophie..... L'esprit, la franchise, la hardiesse distinguent tout ce qu'écrit M. Secrétan ; mais il étonne, il trouble, en même temps qu'il intéresse par une continuelle disparate entre le parti pris des conclusions et la liberté presque illimitée de l'argumentation. Rarement une forte conviction en faveur de la cause s'est montrée plus indifférente aux dangers du plaidoyer. Je crains qu'un fonds de scepticisme ne soit le faible secret de cette haute intelligence. Dans ce cas, il n'y a plus qu'un recours pour qui ne veut pas de l'empirisme : *C'est la foi qui sauve*. (*De la philosophie religieuse contemporaine*, par Charles de Rémusat.) *Revue des deux mondes, 1867*, pag. 761.)

[2] Soyons juste, il y a bien dans ces volumes un germe de liberté qui, il est vrai, s'il s'épanouissait ne pourrait manquer de faire voler en éclats le système de notre philosophe. « Nous pourrons, dit M. Secrétan, admettre des distinctions dans la science divine, nous comprendrons qu'elle devienne *prescience* s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession qu'il établit ; nous comprendrons même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu pour l'accomplissement de quelque dessein de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. » Après avoir signalé la présence de cette idée capitale, qui n'est là que comme un bloc erratique, M. P. Carreau ne manque pas d'en signaler la haute portée. « Cette sphère, évidemment, c'est la liberté, c'est la sphère des futurs libres. M. Secrétan dit : Dieu peut avoir voulu ne pas y pénétrer, nous disons, nous, ce qui a une autre portée métaphysique : Dieu en créant l'être libre a imposé, *ipso facto*, une limite à ses prévisions ; on ne voit, en effet, que ce qui est en fait, ou en germe ; or, le futur libre n'est pas, ni en germe; s'il y était, le déterminisme vainqueur effacerait jusqu'à son nom. Mais il ne peut être question ici de cette laborieuse discussion. Le père de la logique, Aristote, a mis la thèse en forme et dénoué le nœud : Mais l'esprit de

fois pour toutes avec le monstre du déterminisme, M. Secrétan a eu le même sort que Leibnitz, il s'est laissé prendre aux piéges de l'adversaire. Dans tous ces termes, liberté absolue, indétermination absolue, volonté principe universel, on croit, en pleine civilisation chrétienne et dans un livre qui se donne comme l'apologie de l'Evangile, surprendre de lointains échos du fatum incompréhensible, tout-puissant, impersonnel, devant lequel le chœur de la tragédie antique prêchait une résignation muette et découragée. On ne reconnaît pas là cette soumission de de la piété chrétienne qui, en s'inclinant devant les décrets insondables d'un Dieu d'amour, sait qu'elle a son rôle à jouer dans un monde où tout a été fait avec ordre, en vue de la gloire de Dieu, pour le bonheur des créatures.

La présence de tant d'éléments hétérogènes dans ces volumes rend admirablement compte de leur fortune : chacun peut les tirer à lui ; et comme il y a de quoi satisfaire tous les goûts, les disciples peuvent être légion. Celui-ci, dans les jours mauvais que traverse l'ancienne théologie, n'est pas fâché de voir une spéculation, riche et variée, mise, en apparence du moins, au service des dogmes qui lui sont chers, et M. Secrétan se trouve transformé en père de l'église; cet autre, s'attachant

secte s'est empressé de le refaire et de le serrer du mieux qu'il a pu. Que de difficultés de moins pour la conscience religieuse, si la solution de la logique d'Aristote prenait enfin pied dans la métaphysique. » Voilà évidemment non plus un raisonnement, une déduction, mais un fait psychologique qui s'impose à quiconque réfléchit un peu. Et néanmoins tous les systèmes de théologie et de philosophie n'ont-ils pas réussi à se formuler sans en tenir nul compte ? Rothe seul a osé dire qu'en vertu de la liberté humaine prise au sérieux, Dieu s'est condamné à ne pas savoir toute chose, mais à apprendre tous les jours. On se sent ici sur le seuil d'un monde tout nouveau où l'on pourra respirer à pleins poumons l'air vivifiant de la liberté. Le système qui saura faire une place à ce fait méritera vraiment le nom de théologie ou de philosophie de la liberté. M. Garreau a mille fois raison quand il dit que c'est là « une très grande idée qui est appelée à renouveler la théodicée, si quelque esprit vigoureux la saisit un jour. » (Pag. 59.) Il est des hommes, dit quelque part Vinet, qui, saisis dès leur jeunesse de quelque pensée grande et forte, l'emportent avant eux à travers toute la vie, comme un flambeau qui doit en éclairer la nuit. Que quelque jeune théologien s'empare de cette idée, il nous rendra d'immenses services pour sortir du labyrinthe où notre génération est engagée !

moins au but qu'au moyen, néglige l'élément censé religieux, pour ne garder que la philosophie. L'ouvrage devait offrir d'autant plus d'attrait qu'il s'adressait à des novices et que depuis longtemps on n'avait lu rien de si vigoureux, de si original en langue française, et affichant de si hautes visées. Sans contredit, disait un jour un homme fort compétent, resté fidèle à la spéculation, il y a beaucoup à dire à la *Philosophie de la liberté*, mais enfin son auteur a un système et vous conviendrez que c'est bien quelque chose, par le temps qui court.

Voilà comment M. Secrétan peut avoir beaucoup de disciples, mais à la condition toutefois de ne pas être compris. Comme le nombre des hommes qui parmi nous se rendent compte du milieu intellectuel dans lequel cet ouvrage a pris naissance est fort peu considérable, la *Philosophie de la liberté* ne sera pas oubliée de sitôt. Mais pour quiconque a compris la tendance, saisi l'inspiration, la portée du livre, le charme est rompu.

On est même conduit à se demander si ce n'est pas là ce qui est arrivé à l'auteur lui-même dans une certaine mesure. Qu'on nous comprenne bien. M. Secrétan a évidemment cru à l'excellence de sa solution. C'est là ce qui fait l'intérêt, l'attrait de son ouvrage. Notre philosophe a souffert plus que personne du dualisme entre la raison et le christianisme et il s'est vaillamment mis à l'œuvre pour le faire disparaître. Talents naturels, ressources de l'érudition, richesse d'aperçus, vigueur intellectuelle, courage, énergie personnelle : jamais avocat ne sut mieux mettre en œuvre des moyens puissants, divers. Avocat n'est pas le mot : M. Secrétan est un croyant, j'ai presque dit un voyant. Voilà ce qui donne à son entreprise une couleur vraiment tragique ; c'est bien la pensée dont son âme vit que le philosophe défend, car plutôt que de l'abandonner il transformera l'histoire de la philosophie, changera la logique, bouleversera la métaphysique, ne respectera pas plus les mathématiques que la morale ; il ira même jusqu'à refaire Dieu.

Rien de tout cela ne saurait être méconnu. Certains accents, qu'on aimerait ne pas rencontrer dans les dernières publications de l'auteur, permettent toutefois de se demander si, en donnant la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, il a

conservé, non pas les ardeurs juvéniles du premier amour, mais une foi robuste en son système, confirmée par la maturité du talent et les dures expériences de la vie. On se demande si après avoir prétendu tout savoir, l'auteur ne serait pas disposé à se contenter de trop peu. Bref, on aimerait à connaître si, en fait de spéculation. M. Secrétan a conservé cette naïveté, cette candeur qui évidemment accompagna Rothe au tombeau.

III

Deux mots d'explication sont ici indispensables. Après y avoir mis de la peine, de la bonne volonté et même de la complaisance, au terme de cette longue étude, nous ne sommes pas encore pleinement certain d'avoir saisi la dernière pensée de l'auteur. « Tout cela est bel et bien, pourrait-il peut-être nous dire, mais ce qui ressort le plus clairement de toutes vos critiques c'est que vous ne m'avez pas compris, si tant est que vous ayez voulu me comprendre. Pourquoi vous acharner sur cette idée de l'antécédent, du conséquent, du procès en Dieu? Avec un peu de perspicacité vous auriez compris tout ce qui est renfermé dans cette formule: l'absolue liberté est le principe universel, l'absolue liberté est incompréhensible. Cela dit tout et cela ne dit rien. Après bien d'autres, je me suis livré à l'analyse de l'idée de Dieu, et mes déductions n'ont que cette portée-là ; je n'ai point affirmé que rien de réel leur ait jamais correspondu ni dans l'ordre des temps ni dans celui des réalités : l'être parfait a, de toute éternité, été ce qu'il est, bien que quand on essaye de s'en rendre compte il faille nécessairement distinguer entre l'essence et l'existence. Ma position est identiquement celle de Kant après sa critique de la psychologie rationnelle. Je ne puis prouver que le premier principe est dans son essence absolue liberté, c'est ce que je confesse, en le déclarant incompréhensible, mais vous pouvez encore moins prouver qu'il y a une nature en Dieu. Si le scepticisme consiste à dire que toutes les solutions sont bonnes, personne ne fut jamais moins sceptique que moi : je soutiens, en effet qu'il n'y a pas de solution possible. Vous pouvez, si la chose vous fait plaisir,

appeler cela du scepticisme dogmatique, quant à moi voici le résultat bien clair et bien net auquel je suis arrivé : je me suis borné à déblayer le terrain. Nous ne comprenons pas plus l'un que l'autre le principe universel ; je vous l'ai assez répété, il est absolue liberté, c'est-à-dire incompréhensible, inénarrable : il est étrange qu'en critiquant mon livre vous n'ayez pas entendu retentir à vos oreilles l'écho des réponses que fit votre nourrice aux premières questions indiscrètes que vous lui adressâtes. Et toutefois vous étiez suffisamment averti ! Est-ce esprit obtus ? préoccupation excessive ? je ne sais ; en tout cas vous n'avez tenu nul compte de ma dernière définition de la philosophie : « La philosophie n'est pas une science, car c'est » la science de ce qu'on ne peut pas savoir. » En prenant pour la seconde fois solennellement possession de la chaire de philosophie à l'académie de Lausanne, j'ai eu bien soin de vous avertir de la révolution qui s'est accomplie depuis vingt-huit ans. « Naguère on appelait la philosophie une science ou plutôt » la science, et l'on prétendait la tirer tout entière de la raison » pure. La philosophie ainsi comprise dispensait d'apprendre » ce que sont les choses, en faisant deviner ce qu'elles doivent » être. Cette façon de l'entendre régnait encore lorsque j'entrai, » il y a vingt-huit ans, dans l'enseignement philosophique. »

Cette méthode était *illusoire*, elle est aujourd'hui *désertée*[1]. Et afin que nul n'en ignorât, j'ai eu soin d'exprimer la même pensée sous une autre forme dans la *préface* de ma seconde édition de la *Philosophie de la liberté :* « Dans ce volume et dans le style même de la conception qu'il expose, l'idéalisme spéculatif tient plus de place qu'il n'était nécessaire. » (Pag. v.) Il est une quatrième espèce de philosophie, foncièrement distincte de la mythologie, des entités abstraites et de l'empirisme. Ce n'est donc pas du tout la morale sur la métaphysique, ce n'est pas non plus tout à fait la métaphysique sur la morale. Nous allons plutôt de la morale à la morale à travers la métaphysique. » (Pag. LXXIX.) Après de pareilles déclarations il faut ne

[1] *Discours prononcé* le 24 octobre 1866 à la séance d'installation de MM. Ch. Secrétan et Max. Bonnet en qualité de professeurs de philosophie et de littérature latine à l'académie de Lausanne.

pas vouloir entendre pour tomber dans des méprises comme la vôtre. Il peut être dur sans doute d'avoir à brider un esprit critique s'échappant par tous les pores ; je conçois ce que, dans de pareilles dispositions, peut avoir de cuisant une polémique rentrée. Mais quand on est un ferrailleur acharné, un Ismaël en titre, il n'est pas indispensable d'avoir la même bonté d'âme que cet excellent chevalier de la Manche pour être exposé aux mêmes fâcheux accidents. »

Voilà, dit-on, ce que M. Secrétan serait en droit de nous répliquer. Cette réponse repose sur deux conceptions assez différentes. D'après l'une, l'auteur abandonnerait entièrement la méthode spéculative et idéaliste; d'après l'autre, il arriverait au sujet de Dieu à un résultat exclusivement négatif qui ne s'en imposerait pas moins à nous, au nom de la méthode dont tous les droits seraient maintenus.

Examinons d'abord cette dernière hypothèse. M. Secrétan serait dans la position de Descartes déclarant qu'il est bien obligé d'admettre l'idée de Dieu tout en avouant ne pas la comprendre. « Car à cause que le mot de *comprendre* signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'approuve, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser. » (Tom. II, pag. 335 des *Œuvres de Descartes,* édit. Garnier.) L'essentiel n'est pas de savoir si l'idée de Dieu est incompréhensible ou non, mais uniquement si nous sommes contraints de la concevoir comme nous la concevons; si l'idée de l'absolue liberté s'impose ou non à la raison comme constituant le fond même de l'être divin. C'est bien là ce que M. Secrétan paraît entendre quand il déclare « lorsque nous savons ce qui rend Dieu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375, *l'Idée.*) Toute l'intelligence que nous pouvons avoir de Dieu consisterait donc à reconnaître qu'il est incompréhensible. Il y aurait sur ce point un accord touchant entre la plus haute philosophie et le bon sens des âmes les plus simples.

Nous ne demanderons pas à M. Secrétan s'il valait la peine d'écrire tant de pages éloquentes pour aboutir à un si mince résultat. Il pourrait nous répondre d'abord que la philosophie

n'a d'autre mission que de justifier, par ses méthodes à elle, les données du sens commun, et, en second lieu, que ce ne serait pas peu de chose que d'amener les philosophes à reconnaître que Dieu s'impose à nous comme absolument libre et incompréhensible.

Nous demanderons à notre tour si M. Secrétan ne prétend pas en savoir un peu trop long sur cet être qu'il déclare incompréhensible. Après être arrivé à ce résultat, n'aurait-il pas été sage, réformant son programme du début, de renoncer à nous dire comment Dieu doit s'être fait? comment il a passé de l'antécédent au conséquent? En vérité cette analyse transcendantale paraît singulièrement déplacée alors qu'on nous a déclaré que l'être sur lequel le scalpel s'exerce est incompréhensible. Puisqu'il en est ainsi, renoncez donc à le comprendre; ne prétendez plus nous faire connaître par le menu Dieu en lui-même; arrêtez-vous en deçà; ne parlez de Dieu que comme d'un fait qui s'impose et au delà duquel on ne peut remonter.

C'est là une réserve à laquelle M. Secrétan ne saurait se résoudre; il faut à tout prix qu'il pénètre au delà du voile. Il fait un aveu qu'il importe de recueillir : « L'esprit fini tel qu'il est connu par l'expérience, l'esprit absolu tel que le conçoit toute philosophie anthropomorphique, se rend donc lui-même créateur d'une manière *déterminée par sa nature préexistante;* la liberté créatrice rentre elle-même dans cette nature. Nous pouvons avoir l'intuition de cet esprit-là, parce que nous sommes esprit dans ce sens-là. Mais l'esprit conçu de cette manière ne renferme pas toutes les conditions requises pour *qu'il soit par lui-même.* » (Pag. 385.) Nous voilà donc bien et dûment avertis : le système de M. Secrétan n'est pas une philosophie anthropomorphique comme nous aurions été portés à le croire. Dans ce cas, pour expliquer toute chose, il se serait contenté « d'un Dieu se rendant lui-même créateur d'une manière *déterminée* par sa nature préexistante. » *La philosophie de la liberté* est beaucoup plus exigeante : c'est une philosophie logique; aussi, renonçant à toute intuition, à tout anthropomorphisme, elle se lance sans sourciller sur la haute mer de la spéculation pure. « La nécessité logique, s'écrie notre auteur, disons

mieux, la fidélité à la raison, nous pousse donc au delà de cette idée, dussions-nous abandonner l'intuition. Nous ne marchons plus, nous nageons, nous nageons dans la nuit, mais le courant nous guide et nous amènera.» (Pag. 386.) « Ne vous semble-t-il pas entendre retentir le mot suprême : *Lâchez tout !* l'aéronaute va s'élancer dans la nuée ; les vaisseaux sont brûlés sans retour : « Ici nous perdons pied ; oui, l'intuition nous abandonne, et si, pour savoir, il faut l'intuition, comme je l'accorde, nous ne savons pas ce qu'est la pure volonté ; mais ce que nous savons, c'est qu'il n'est pas raisonnable de prétendre atteindre à l'intuition de l'absolu. Si nous trouvons Dieu par l'intuition, ce n'est pas Dieu comme absolu, mais Dieu révélé, Dieu tel qu'il veut se révéler à nous. Pour le moment, nous renonçons donc à l'intuition, et c'est les yeux bandés, sans le comprendre, parce qu'il le faut, que nous prononçons : l'être existant de lui-même est pure volonté. »

N'aurions-nous pas quelque droit de demander ce que peut bien être cette logique pure rompant avec toute analogie humaine, et cela chez un être fini, occupé à se rendre compte de Dieu *à l'image duquel il est créé ?* M. Secrétan répondrait qu'il est parti non pas de l'homme mais « de la notion abstraite de l'être en général, telle qu'elle se trouve chez tout le monde. » Dans ce système, par conséquent, l'anthropologie et l'ontologie servent tour à tour de point de départ : ou mieux elles se relayent et, suivant la nature du mauvais pas à franchir, on enfourche tour à tour l'un ou l'autre des deux coursiers. Ainsi le veut la liberté absolue, car enfin cette logique impitoyable qu'il faut suivre les yeux bandés, en faussant compagnie à toute analogie humaine, nous la soupçonnons véhémentement d'avoir été imaginée pour les besoins de la cause : ce n'est pas elle qui conduit à la liberté absolue ; c'est la notion de la liberté absolue qui l'impose.

Mais pénétrons sur ces sommets déserts et glacés où la logique nous convie. Aussi bien les connaissons-nous déjà : que le lecteur se rassure ; le second séjour que nous allons y faire sera sensiblement plus court que le premier. Il suffit de rappeler que nous voyons se redresser plus fortes que jamais

les objections déjà signalées : elles acculent à son contraire cette logique hardie en laquelle on a mis trop de confiance. « L'être absolu, dit M. Secrétan, est celui qui ne peut être qu'absolu. Il se donne à lui-même sa nature, sa puissance et sa liberté. Il n'est pas esprit, il se fait esprit. Sa volonté n'est pas, comme la nôtre, un élément de sa nature, qui se meut dans des conditions qu'elle n'a point tracées. Ce n'est pas *une* volonté, c'est *la* volonté, la volonté pure, inconditionnelle, qui se donne à elle même ses conditions. » Nous répétons notre question indiscrète : comment se passent toutes ces belles choses ? comment tout cela peut-il sortir de cette volonté qui ne veut rien, qui n'est rien, si ce n'est la simple faculté de vouloir ? comment ces attributs et cette nature peuvent-ils surgir d'elle autrement que par un suprême coup de dé, par un grand coup de hasard ?

« Ici nous perdons pied, » s'écrie M. Secrétan. Comment cet aveu naïf et vraiment parti du cœur n'a-t-il pas averti notre philosophe qu'il était allé trop loin ? Quelques lignes plus haut il avait écrit cette sage parole qui aurait dû lui servir de parapet : « Répétons-le, cette grande loi de l'esprit qui nous fait chercher la cause des choses ne sera satisfaite que par la conception d'une réalité dont il soit impossible de demander la cause. » Eh bien ! cette réalité dont il est impossible de demander la cause, vous l'avez dans le Dieu de tout le monde, révélé ou non révélé ; contentez-vous-en comme nous tous, et de grâce, n'allez pas demander indiscrètement ce qu *dans cette cause est cause*, la nature ou la volonté. Nous voici enfin arrivés à ce qui pourrait bien être la source de toutes les erreurs ; aurions-nous enfin la clef qui rend compte de toutes les contradictions de ce livre étrange ? M. Secrétan parle toujours comme si Dieu et sa nature pouvaient être séparés ; il se représente Dieu comme ayant à compter avec une nature qui est *en dehors de lui* et le domine, comme un roi constitutionnel doit avoir à compter avec les chambres. Serait-ce bien pour échapper aux fascinations de cette tête de Méduse que notre auteur aurait écrit son livre ? Et toutefois la plus simple des synthèses aurait suffi pour dissiper l'en-

chantement. A quoi bon pousser l'analyse si loin, quand on travaille sur un être qu'on déclare d'ailleurs incompréhensible? S'il nous fallait opter entre la volonté de Dieu d'une part et une espèce de nature distincte de lui, de fatum qui le dominerait d'autre part, nous aussi nous essayerions peut-être des inextricables difficultés dans lesquelles on s'engage en voulant tout faire sortir d'une volonté pure, d'une volition exclusivement formelle. Mais ce n'est pas ainsi que la question doit être posée. Dieu est la simplicité même, voilà pourquoi il faut renoncer à toute analyse, à toute distinction artificielle entre l'essence et l'existence[1]; Dieu ne s'est jamais fait ni logiquement ni chronologiquement; toute apparence de procès, d'évolution d'aucun genre est contradictoire à sa nature; il n'y a pas à distinguer en lui entre la nature et la volonté; les deux se pénètrent et s'impliquent, ne vont pas l'une sans l'autre. Dieu est la cause première au delà de laquelle on ne saurait remonter, cela dit tout. Ne nous parlez ni d'un despote capricieux décidant tout arbitrairement, ni d'un roi constitutionnel ayant à compter avec des chambres. Ces analogies ne sauraient être de mise ici : Dieu est à la fois le pouvoir populaire, le pouvoir exécutif, et le pouvoir judiciaire, parce qu'il est le souverain dans toute l'étendue du terme : la division des pouvoirs, qui chez nous est une garantie d'ordre, serait chez lui déplacée. Dieu est le souverain, il fait ce qu'il veut, *mais sa volonté, sa toute-*

[1] « Nous allons, en nous-même, au-delà de l'intuition par une induction irrésistible, qui jette un trait d'union entre la psychologie et l'ontologie ; nous affirmons ainsi qu'il y a une substance, ou mieux, une personne substantielle, réelle, derrière la conscience, derrière le moi, et autre que le moi, quoi qu'en pense M. Secrétan. Or, le résultat de cette irrésistible induction, comme celui de l'intuition, doit nous servir à pénétrer la nature intime de l'être. Seulement, ne prétendons pas aller au delà de ce qu'enseigne ce résultat : en nous mêmes, il nous donne la personnalité substantielle finie, inconnue en son essence ; en Dieu, il nous donnera la *substantialité substantielle infinie, inconnue également en son essence*. En nous comme en Dieu, tel est ce support *indivisible et insondable des attributs variés*. C'est pour avoir dépassé ce but, et pour avoir voulu tout comprendre, jusqu'au fond, que le philosophe de Lausanne s'est abîmé dans l'impossible..... » (P. Garreau, pag. 50.)

puissance ne sauraient être distinctes de sa justice, de sa sainteté, du bien qui est son essence et qui le constitue [1].

Cette solution-là est si simple, qu'elle s'impose à M. Secrétan lui-même. Car après avoir poussé son fameux cri de détresse : « Nous perdons pied ! » quelques pages plus loin, dès la leçon suivante, il tourne tout à coup son char et se ravise. Il n'y a qu'un instant tout devait sortir de la volonté pure, de la simple volonté qui n'est que volonté, de la simple faculté formelle de vouloir sans rien qui veuille, maintenant on nous dit : « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. » (Pag. 403.) Et à la suite de l'intelligence arrivent tous les attributs moraux ! Qu'est-ce à dire sinon que cette volonté n'est jamais volonté pure, exclusivement formelle, jamais la volonté, mais la volonté intelligente et morale? N'est-ce pas là reconnaître, si les mots doivent conserver un sens, que la volonté chez Dieu n'est pas distincte des attributs qu'elle implique et qui avec elle constituent sa nature ?

Nous demandons pardon pour ces répétitions incessantes, mais encore ici il faut tirer nos conclusions, fermer soigneusement toutes les issues. Veut-on partir de la simple notion de l'être, et raisonner ontologiquement, sur la foi d'une logique exclusivement formelle? On arrive alors à tout faire sortir du hasard, comme nous l'avons démontré par deux fois. Prendra-t-on au contraire l'analogie humaine pour guide? Qu'on se borne alors à statuer en Dieu une nature qui ne fait qu'un avec la volonté, tandis que chez nous il y a souvent divorce. C'est M. Secrétan qui le dit : « Nous laissons nos facultés en friche,

« [1] Or qu'on y réfléchisse, le parfait est parfait, il ne peut se donner sa loi d'être parfait, il l'a ; Dieu ne se donne pas sa loi d'être bon, il l'est, il le reconnaît, il agit comme tel. S'il se la donnait, cette loi, il pourrait se l'ôter. Supposez donc Dieu se privant de sa bonté, la loi qu'il se donnerait ne serait plus loi. D'où vient la règle de cet être, se dit-on ? D'un autre être ? Alors il n'est pas l'absolu. Lui vient-elle de lui-même ? C'est qu'il se la donne ? là est la question ! Qu'est-il donc pour se la donner ; qu'est-il avant cette opération inconcevable ? On nous répond qu'il est l'*esprit* en la *volonté*, mais l'esprit, la volonté, seraient-ils, par hasard, l'être sans aucune règle, le *caprice* élevé jusqu'à la puissance de l'infini ? » (P. Garreau, pag. 47.)

dans le non-être, ou bien nous les déployons, nous les réalisons, nous leur donnons l'être. — Mais leur être, dans le non-être, dans la puissance, nous ne le produisons pas nous-mêmes, il faut bien l'avouer, et notre liberté se trouve primitivement déterminée, limitée par le nombre et par la nature de ces puissances qui ne viennent pas de nous-mêmes. Ainsi nous sommes les auteurs de nous-mêmes dans un sens borné; nous sommes libres sans être complétement libres. Tel est notre esprit : tel est le seul esprit dont nous ayons l'intuition. Une philosophie qui prétend à l'intuition de son premier principe ne peut guère s'élever au-dessus de cette catégorie. » (Pag. 385.) C'est là aussi qu'il aurait convenu de vous arrêter, si vous étiez demeuré fidèle à votre programme d'élever à la plus haute puissance chez Dieu ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Et n'allez pas répondre que la liberté sans nature, que la liberté absolue est en Dieu la plus haute notion de liberté, car nous vous avons surabondamment prouvé que votre liberté absolue se confond avec le hasard. En Dieu donc il ne faut pas prétendre remonter plus haut que la simplicité absolue, la volonté se confondant avec la nature.

Qu'on veuille bien remarquer une dernière contradiction plus flagrante que toutes les autres. A l'instant où M. Secrétan déclare se lancer sur la mer de la spéculation pure, raisonner ontologiquement et renoncer à toute analogie humaine pour n'écouter que la logique, à ce même moment il raisonne plus que jamais en se plaçant au point de vue humain. Car, je le demande, qu'y a-t-il de plus semblable à l'analogie humaine que de supposer que l'infini s'est fait, comme le fini, comme l'un de nous, que d'appliquer, au nom de la logique, la catégorie de la cause à celui qui, étant cause première ne saurait être causé par rien, pas même par lui-même ? — On conçoit que quand le pied manque, la tête à son tour s'en ressente tant soit peu.

Mais M. Secrétan serait-il peut-être revenu de ces hautes régions de la spéculation où l'on est exposé à de pareils accidents ? Telle est la dernière hypothèse qu'il nous reste à examiner.

Bien que des personnes fort compétentes admettent cette in-

terprétation inattendue de la *Philosophie de la liberté,* il nous répugne singulièrement de nous ranger à leur opinion.

En guerre, chacun le sait, il n'est pas toujours prudent de faire sauter à grand bruit la forteresse qu'on abandonne. Il peut être non-seulement intéressant mais encore profitable de voir, d'un lieu sûr, l'ennemi se livrer, en observant toutes les règles de l'art, à l'attaque régulière d'une position déjà abandonnée. Mais de pareils procédés seraient-ils bien de mise dans le domaine de la pensée? Il est vrai, on s'est assuré de bien grandes immunités quand on a défini le principe universel par l'arbitraire ; mais ne serait-ce pas là abuser des droits incontestables de l'ironie? Encore une fois, il nous répugne d'admettre une pareille interprétation. Si M. Secrétan avait substitué purement et simplement le moralisme de Kant [1] à la métaphysique de l'idéalisme, il ne se serait pas borné à l'insinuer, alors surtout qu'il publiait une seconde édition de son ouvrage. Il n'aurait pas suffi pour ménager la transition entre deux points de vue si opposés d'indiquer cette réserve : « Cependant le présent volume n'a pas été commencé sous la claire inspiration de cette méthode (empirisme moral?) qui se dé-

[1] Il nous semble que la *Philosophie de la liberté* se montre par instants bien voisine du criticisme, et qu'il ne faut, pour l'y ramener, que réduire à leur sens intelligible des thèses qu'obscurcissent les éléments conservés de la théologie métaphysique. Une vraie foi religieuse ne peut aussi que gagner à cette séparation. (*Année phil.*, pag. 179.)

Il est juste de tenir également compte des déclarations récentes de M. Secrétan, en réponse à la critique de M. Renouvier : ..... « Je m'incline sous plusieurs de vos critiques, devant d'autres j'hésite et je me tais.... »

« Vous repoussez absolument la métaphysique et ne voulez laisser subsister que la morale, tandis que moi, brûlant encore des anciens feux, possédé d'un besoin dont le criticisme aura peine à sevrer l'esprit, le besoin de remonter aux principes des choses, je tente d'asseoir au moins une croyance métaphysique sur le fondement de la certitude morale. » M. Renouvier se défend à son tour de l'accusation de « vouloir sevrer l'esprit humain du besoin de remonter aux principes des choses. » Aussi n'est-ce point ce que tente le criticisme. Il diffère en cela du positivisme, qu'il exclut les principes *inintelligibles*, c'est-à-dire *contradictoires*, et ceux-là seulement. Les autres, il les laisse abordables à la science, à l'hypothèse, à la foi, selon leurs espèces (Voir *La critique philosophique*, janvier 1873.)

gage de la spéculation métaphysique et n'y dessine que peu à peu son vrai caractère. » Nous n'admettons pas qu'il s'agisse en tout ceci d'un logogriphe. Et jusqu'à ce que le sphinx, si sphinx il y a, ait livré le mot de l'énigme, nous persisterons à nous ranger à une interprétation plus charitable. « Publiée en 1848, la première édition était épuisée depuis longtemps, dit M. Secrétan, mais l'auteur en différait la réimpression dans l'espoir toujours ajourné d'une révision fondamentale A la fin, sentant l'entreprise supérieure à ses forces, il se résigne à reproduire avec de simples améliorations de détail un travail dont la pensée reste *actuelle*, quoique la forme en ait quelque peu vieilli. » (*Préf. V.*)

Actuelle est peu décisif. Ce langage, qui n'est plus celui de la foi enthousiaste, n'exclut pas des modifications profondes. Nous n'en persistons pas moins à croire que l'opposition n'est pas aussi grande que certaines personnes veulent bien le dire. Si l'auteur avait abandonné le point de vue de la *Philosophie de la liberté*, il n'aurait pas négligé de nous en avertir en publiant sa seconde édition. Quoi qu'il en soit, s'il y avait quelque ombre de mystification en tout ceci, ce serait à l'usage exclusif des disciples ingénus de la onzième heure, dont le nombre irait, paraît-il, en augmentant sensiblement, plutôt au loin qu'au près. M. Secrétan a le cœur trop bon pour réserver de si cruelles déceptions à ses adeptes. Quant à nous, nous demandons pardon à l'auteur de nous être arrêté si longtemps à cette hypothèse suggérée par un ami, plus équitable peut-être que prudent.

M. Secrétan est un esprit trop riche en ressources pour ne pas trouver moyen de concilier sa plus récente définition de la philosophie, la « science de ce qu'on ne peut pas savoir, » avec des déclarations comme les suivantes que nous trouvons encore dans sa seconde édition : « L'idéal de la philosophie n'est autre chose que l'intelligence parfaite, l'intelligence des choses telles qu'elles sont réellement. La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel et conformément à sa nature. Elle expliquera les choses particulières telles qu'elles

sont pour le principe universel, car c'est là leur vérité vraie et la philosophie doit nous enseigner la vérité vraie... la philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. Elle est une ou elle n'est pas. Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel ; rien de plus, rien de moins. » (*L'Idée,* leçon 1re, pag. 10.)

Mais il est grand temps de s'arrêter. La critique a peut-être déjà dépassé ses droits. Du reste, à côté de déclarations faites pour inquiéter, on en trouve d'autres d'un genre assez différent. On aime, dans ces jours où les études métaphysiques sont peu en honneur, à entendre le penseur qui le premier dans nos contrées fixa sur elles l'attention du public répéter « qu'il ne désertera pas sans combat le drapeau de la philosophie ; » si l'auteur met peut-être trop de complaisance à faire dire par certains esprits satisfaits « que la philosophie n'est qu'une poésie sur le retour, le dernier roman de la jeunesse, » on aime à lui entendre dire : « mais une métaphysique, il nous la faut, tout notre être en a besoin ; il nous la faut surtout pour tirer les conséquences du principe moral, qui nous la suggère elle-même. »

Enfin on est tout heureux de retrouver en M. Secrétan, non pas le philosophe spéculant comme une locomotive lancée à toute vapeur et allégée du mécanicien, mais l'homme, lorsque, acceptant hardiment le reproche de mysticisme, il s'écrie: « Je ne crois pas que saint Paul, que saint François, que sainte Thérèse, que Fénelon, que Pascal aient menti, ni qu'ils n'aient fait que rêver. Et s'ils ont rêvé la substance de leurs rêves est quelque part. Les soupirs de Thomas de Kempen, les larmes du peintre de Fiezole, les paroles de leur Maître à tous, ont une douceur pénétrante où l'art n'atteint pas. C'est la nature, c'est une autre nature, c'est la vraie nature. Les philosophes, les critiques en dissertent comme l'aveugle des couleurs. Ils ne sauraient nier l'inspiration, mais où en cherchent-ils l'origine ? Leurs explications sont plus merveilleuses que le miracle lui-même. Les ennemis de la superstition connaissent la plante

qui se nourrit de sa propre séve, l'eau qui remonte au-dessus de sa source, le levier qui soulève des fardeaux sans point d'appui. Ceux qui n'admirent pas ces belles inventions sont des mystiques, ce qui dit tout. » (*Préf.* XLIV, *L'Histoire.*) Voilà des faits enfin et non plus des formules. En les recueillant précieusement, on se sent pris de mauvaise humeur contre soi-même, contre l'ingrat milieu dans lequel cet ouvrage capital a vu le jour, contre les amis et les adversaires de l'auteur, contre les critiques attardés surtout qui ont laissé paraître la seconde édition de la *Philosophie de la liberté* avant d'avoir, sous leurs coups redoublés, contraint M. Secrétan lui-même à dégager de ses propres mains le diamant de la gangue sous laquelle l'œil ordinaire a tant de peine à le reconnaître. — Ne nous demandez pas trop ce qu'est devenu le philosophe : je ne sais qu'une chose, le chrétien nous reste. Pourquoi, après s'être essayé à restaurer les édifices du passé, n'aurait-il pas, lui aussi, à porter sa pierre pour l'édifice à venir encore si peu avancé ? Pourquoi M. Secrétan, suivant d'illustres errements, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, ne nous donnerait-il pas un second système [1] ?

J. F. ASTIÉ.

[1] Mais il faudrait préalablement que notre auteur se rendît à la sollicitation bienveillante de M. Renouvier. « Le chrétien, chez M. Secrétan, entraîne le philosophe hors de ses voies naturelles. Nous voudrions le convier à une œuvre qu'il serait digne d'entreprendre, et capable de mener à bonne fin. Ce serait de tracer les limites de la foi religieuse et de la philosophie rationnelle : de la philosophie non pas exacte, apodictique et sans inductions, telle qu'on la voulait autrefois vainement, mais appuyée sur ce minimum de croyance pour lequel on a le droit d'invoquer ou d'espérer l'universalité du consentement humain. La tentative serait sérieuse, de la part d'un croyant de la double croyance. De tout autre, elle serait mal venue. Mais jusque-là, la philosophie religieuse est exposée à n'être qu'un amas de thèses d'origine diverse, artificiellement et péniblement combinées, qui s'affaiblissent ou se corrompent les unes les autres par le rapprochement. » (Pag. 148.)

THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

M. HERMANN SCHULTZ [1]

(Suite et fin.)

SECONDE PÉRIODE

Le prophétisme.

La période caractérisée par l'importance du prophétisme, et qui s'étend, — nous ne donnons que des chiffres approximatifs, — de l'an 800 à l'an 459 avant Jésus-Christ, se subdivise au point de vue du développement religieux d'Israël en trois époques qu'il importe de distinguer soigneusement : l'époque assyrienne (800-630), l'époque chaldéenne (630-555) et l'époque perse (555-459).

I. *Epoque assyrienne.* — Au commencement de la période prophétique, le « présent du salut, » — c'est-à-dire la réalisation actuelle du plan divin par opposition à sa réalisation future, — était déjà tombé en morceaux et ne présentait plus, comme au temps de David et de Salomon, toutes les conditions d'un développement idéal. Avec l'unité du royaume et du culte l'idée du « peuple de Dieu » s'était presque perdue. Il ne restait plus que l'ombre de la gloire passée. Les deux royaumes israélites étaient infidèles. Cependant ils pouvaient espérer encore le pardon et le relèvement tant que leurs ennemis étaient de petits états. Il en fut autrement lorsqu'une puissance gigantesque, l'Assyrie, apparut sur le théâtre de leur histoire. Les hommes attentifs à la voix de Dieu comprirent alors qu'un ter-

[1] Voir livraison d'avril 1873, page 161.

rible jugement était proche, que le peuple, pesé dans la balance, avait été trouvé léger.

Profondément ébranlé par un premier choc du roi Phul, le royaume du nord succombe bientôt sous les coups successifs de Teglathphalasar et de Salmanassar[1]. Abandonné du Dieu contre lequel il s'était révolté, Ephraïm doit mourir. Le corps de l'état se décompose, les atomes en sont dispersés par l'exil. Il ne reste plus de peuple saint si ce n'est dans le royaume du midi. Là, il est vrai, la situation n'est guère meilleure. L'idolâtrie et la superstition se mêlent à l'adoration de Jhvh. Le fils de David devient vassal d'Assur. Là aussi la ruine semble imminente. Cependant il se fait sans bruit et sans apparence un travail intérieur de régénération. Interprétée par les prophètes, la religion mosaïque devient plus spirituelle et plus pure. La loi se transfigure, et atteint son expression la plus parfaite dans le Deutéronome et dans les discours moraux des grands prophètes. Ces influences sont assez puissantes pour retarder la mort de Juda, et amener des circonstances qui rappellent à plus d'un égard les glorieux commencements de l'existence nationale. Poussé par l'esprit des hommes de Dieu qui l'entourent, Ezéchias, digne descendant de David, entreprend une réforme religieuse et abolit les hauts lieux. La foi réveillée et raffermie donne le courage de secouer le joug de l'étranger. Au moment de l'épreuve, le miracle intervient comme aux temps primitifs. L'armée de l'orgueilleux Sennachérib est détruite en présence de la ville sainte. « La verge divine, qui s'était élevée contre son Seigneur, est brisée. » Juda est libre et peut de nouveau suivre sans entraves les lois de son Dieu. L'ancienne jalousie contre le royaume du nord fait place à des sentiments plus fraternels. L'espérance et l'amour embrassent désormais Juda et ce qui reste d'Ephraïm ; et ces deux branches jadis rivales se réunissent pour constituer un seul peuple, Israël le peuple de Dieu. La grâce divine s'est manifestée avec

[1] Pour ces noms dont l'orthographe est si vacillante, je suis celle qu'emploie M. François Lenormant dans son remarquable *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*. Elle n'est d'ailleurs pas très différente de celle de M. Schultz.

éclat. On a fait l'expérience que la loi, la foi, le culte de la religion véritable forment une muraille capable d'arrêter et de repousser le courant de l'invasion ; et qu'au contraire la prudence humaine et la confiance dans les grands de ce monde sont des appuis fragiles et trompeurs. Pourtant ces expériences, comprises par les prophètes, font peu d'effet sur la multitude; aussi sont-ils forcés de les représenter sous des couleurs sombres. Le ton général de leurs écrits n'est pas l'espérance pour un avenir immédiat. Eclairés par l'Esprit de Dieu, ils voient trop bien que ce sursis n'est pas encore le repos définitif ; que le châtiment est retardé et non révoqué ; que l'Eternel ne peut pas réaliser ses intentions à l'égard de son peuple sans le faire passer par la mort. Toutefois ce n'est pas l'Assyrie qui doit exécuter la sentence divine et mettre fin à l'existence de Juda. Elle marche elle-même à la destruction. Des nations nouvelles se disputent l'empire du monde, jusqu'au moment où la capitale d'Assur, la superbe Ninive, succombe après de longs combats. Mais le décret d'en haut n'en sera que plus sûrement réalisé par la formidable puissance qui tient maintenant le sceptre universel, par le serviteur de Dieu, l'invincible Nabuchodorossor, le grand monarque du nouvel empire de Chaldée.

II. *Epoque chaldéenne ou babylonienne.* — De sombres nuages, s'amassant de tous côtés, annoncent à Israël une catastrophe inévitable. Placé entre la riche et belliqueuse Egypte et l'état babylonien, qui entend avoir pour lui seul l'immense héritage d'Assur, le petit territoire d'Israël, champ de bataille naturel des deux colosses, a tout à craindre de leur conflit. Dès ses premiers pas, la monarchie chaldéenne déploie une si étonnante vigueur et fait de si brillantes conquêtes que, dans toutes les contrées de l'Asie antérieure, les cœurs tremblent à l'approche de ses armées. Plus près, tout autour de soi, Juda voit des peuplades jalouses et hostiles : Edom, la Philistie, les tribus farouches du désert. Dans le peuple même la mondanité et la corruption, le culte de la Reine du ciel devenu presque culte d'état, l'infidélité atteignant jusqu'aux sacrifica-

teurs et aux prophètes. Aucune force pour résister au mal et pour détourner le péril.

Alors se manifeste un phénomène que les âges précédents n'ont pas connu, du moins à ce degré de clarté et de grandeur. Du milieu du peuple, qui dans son ensemble a perdu sa vie religieuse, se distingue un noyau fidèle, qui se groupe naturellement autour des hommes inspirés. C'est là l'Israël véritable. Il s'attache à la vocation du peuple, à sa religion avec une ferveur, une pureté et une puissance incomparables. Il fait tous ses efforts pour ressusciter la nation tout entière en lui communiquant le souffle de l'amour et de la foi. La loi prophétique, le Deutéronome, devient en effet loi du royaume. Mais, d'une façon générale, cette noble tentative échoue. Le levain ne suffit pas pour pénétrer et faire lever la lourde masse du peuple matérialisé. Le véritable Israël est foulé aux pieds. Cet insuccès paraît au premier abord mystérieux et inexplicable. Nous rencontrons ici, dans une de ses réalisations particulièrement saisissantes, l'élément le plus tragique de toute histoire, cette loi d'après laquelle le châtiment, attiré par les longues fautes des pères, tombe sur une génération meilleure et à demi réformée.

Il y a là pour Israël une situation nouvelle et très digne de remarque. Le noyau sain de la nation ne mérite pas la mort, et serait tout à fait capable d'inaugurer une nouvelle période de vie et de riche développement religieux. Si cet Israël spirituel doit mourir, ce n'est pas pour ses péchés, c'est pour ceux des autres. Et un peuple pour lequel meurent de tels hommes, un peuple qui porte encore dans son sein de telles forces de dévouement ne peut pas être à toujours perdu. De pareils hommes, de pareils dévouements sont pour la nation dans son ensemble le gage certain de la réconciliation, de la résurrection après la mort à laquelle elle ne peut plus échapper.

Et si la punition doit frapper précisément cet Israël véritable, ce fait ne nous permet-il pas de regarder plus avant dans les voies de Dieu ? En voyant que l'amélioration et la purification, que la communion filiale avec Dieu peut être sans effet extérieur ou même avoir pour rémunération une part excep-

tionnelle de douleurs et de misères, on apprend à séparer les idées de prospérité terrestre et de vraie gloire intérieure. La souffrance envoyée à l'individu cesse pour toujours d'être considérée comme un messager de la colère d'en haut ; elle s'allie à la conscience de l'amour de Dieu ; on y voit même une révélation spéciale de cet amour. On connaît désormais une souffrance pour autrui, pour l'humanité, une souffrance librement acceptée pour le peuple du salut et destinée à y conserver le germe d'un avenir meilleur. De la pensée des victimes involontaires et sans valeur que la loi réclamait l'âme s'élève à la pensée du sacrifice de soi, du dévouement cordial et spontané.

Enfin, plus le spectacle du présent offre de contradictions non résolues et d'inquiétantes énigmes, plus l'esprit religieux se sent contraint de chercher au-dessus de l'existence terrestre un bonheur suprasensible et éternel, indissolublement lié à la vie en Dieu. Comme la nature de la religion juive pouvait nous le faire prévoir, ce résultat n'est atteint, sans doute, par l'*individu* que lentement, insensiblement, plutôt dans de pieux élans du cœur qu'avec une connaissance claire et permanente. Mais le *peuple* y arrive d'un seul bond, et trouve la consolation de sa ruine imminente dans l'espérance de sa propre résurrection et de l'établissement définitif d'un glorieux royaume de Dieu.

La catastrophe fut prompte et subite. Le roi Sédécias ayant manqué vis-à-vis des Chaldéens à son serment de vasselage, et tenté dans des circonstances désespérées une guerre d'indépendance, la vengeance ne se fit pas attendre. Une épouvantable destruction fondit sur le pauvre royaume. Ce que les Chaldéens y laissèrent, une poignée d'agriculteurs tributaires, périt à son tour au bout de peu de temps, après une révolte insensée où le gouverneur Guédalja perdit la vie. Les derniers membres du peuple saint ou bien trouvèrent la mort dans leur fuite en Egypte, ou bien furent emmenés captifs à Babylone. Jérémie lui-même disparaît dans la débâcle universelle.

Mais ces angoisses et ces détresses font ressortir dans toute sa gloire le véritable Israël, né des tribulations des derniers

temps, cet Israël dont nous ne trouvons nulle part un plus parfait représentant que dans Jérémie, la grande personnalité religieuse de cet âge. Ces vrais fidèles annoncent les jugements divins à un peuple léger qui se détourne d'eux pour prêter l'oreille aux prédictions séduisantes des faux prophètes. Pourtant, dans leur amour sans bornes pour ce peuple de l'alliance, pour les pensées divines dont Israël est le porteur, isl ne veulent pas se séparer de lui ; ils aiment mieux mourir avec lui que de l'abandonner pour pourvoir à leur propre salut. Ils tiennent à avoir leur part du châtiment mérité par des péchés nationaux contre lesquels ils n'ont cessé de protester. Exposés aux insultes, traités de prophètes de malheur et de traîtres à la patrie, non-seulement assiégés avec leurs compatriotes, mais jetés par eux dans des cachots et exposés de leur part à toute sorte de dangers, ces « hommes de douleurs, » que le livre de Jérémie nous fait voir dans leur émouvante beauté, portent, eux les innocents et les saints, les péchés d'une nation coupable; ils souffrent non pour eux-mêmes, mais pour Israël ; ils souffrent pour qu'Israël ne cesse pas d'être le peuple de Dieu. Plusieurs des hymmes les plus grandioses du Psautier appartiennent sans aucun doute à cette époque.

Israël est donc mort et son cadavre livré au monde païen ! Sa ville sainte est détruite, son temple consumé ; ses sacrifices sont impossibles; la famille de David s'est éteinte dans la misère et dans la honte; le sacerdoce est profané! Elles sont brisées sans pitié, tous ces formes vénérables qui représentaient la vie divine ou le salut au milieu de l'humanité !

Mais Dieu sait profiter de ce grand renversement pour en tirer un développement nouveau que tous ces événements ont préparé. Ce qui reste du salut au milieu de toutes ces ruines doit être spirituel, personnel. L'établissement mosaïque avec ses ordonnances et ses cérémonies disparaît derrière les pensées vivantes et éternelles qui lui ont donné naissance. La foi se détache de plus en plus du présent terrestre pour s'élever vers un accomplissement futur, conçu dans un sens toujours plus spirituel et plus idéal. On apprend à connaître un

salut indépendant des biens et des institutions d'ici-bas. Et l'on sait qu'Israël n'est pas mort pour toujours ; que le plan rédempteur de Dieu n'est pas anéanti avec les formes qui lui ont servi quelque temps ; que le peuple, au contraire, à travers ces orages, réalisera d'autant plus sûrement, bien que d'une manière encore inconnue et mystérieuse, sa divine vocation.

Ainsi la mort du grain de semence développa réellement une quantité de forces qui agissent encore au sein du christianisme. Les jugements prédits par les prophètes se sont déchaînés sur le peuple. Dieu s'est montré fidèle à ses menaces : ne sera-t-il pas fidèle à ses promesses ?

III. *Epoque perse.* — Autant que nous pouvons en juger, le commencement de l'exil fut un temps de stérilité au point de vue religieux et moral. La masse du peuple était écrasée par le malheur. Les descriptions d'Ezéchiel donnent une bien triste idée des dernières années de Jérusalem et même de l'entourage du prophète, c'est-à-dire de l'élite des Juifs exilés. Ceux qui furent déportés avec Sédécias valaient apparemment moins encore. Un sombre désespoir et le facile abandon de la dignité religieuse d'Israël doivent avoir été les dispositions dominantes. Les beaux tableaux que nous présente le livre de Daniel ne sont pas des descriptions strictement historiques, mais le produit de l'imagination d'un temps postérieur qui voulut orner le passé de toutes les couleurs d'une gloire idéale.

Ce n'est pas à dire que le découragement ait été universel, que le doute ait saisi les hommes de Dieu. On ne renonce pas à attendre la délivrance. Seulement l'impression accablante de la puissance chaldéo-babylonienne et du grand Nabuchodorossor paralyse la joie immédiate de l'espérance. Jérémie lui-même a prédit que la captivité durera soixante-dix ans, une longue vie d'homme, et il a encouragé les prisonniers à se soumettre paisiblement à leur sort. Cette période d'abattement, pendant laquelle la vie nationale semble s'éteindre, dure jusqu'à la mort de Nabuchodorossor : moment où commence la rapide déchéance de Babel, et où l'on voit se dresser au nord-est la figure menaçante de l'empire médo-perse.

Le procès de triage et de purification s'est peu à peu complété parmi les exilés. La majorité sans doute s'est faite aux coutumes et à la religion du vainqueur ; et, quand le choix lui en est offert, elle ne veut pas échanger son présent bien-être contre les difficultés et les dangers qu'elle pourrait trouver dans sa patrie. Mais le sentiment de la vocation du peuple de Dieu est plus vivant et plus puissant que jamais dans le cercle plus restreint du véritable Israël.

La misère est à son comble parmi ces Israélites pieux. Ils souffrent comme membres d'un peuple opprimé dans la ville de la volupté et de l'orgueil, d'un peuple qui peut s'appeler « Jacob, le ver de terre, l'esclave des tyrans, l'opprobre des hommes. » Mais il y a plus : ils ont à souffrir particulièrement comme membres *fidèles* de ce peuple. Quand le danger approche pour Babylone, ils sont l'objet naturel du soupçon et de la haine. On voit en eux les alliés de l'ennemi. Les hardis serviteurs de Dieu, qui jetaient leurs paroles brûlantes d'espoir et de consolation au milieu de la communauté asservie, ne pouvaient les répandre que sous le voile de l'anonyme et dans des écrits secrets. De là vient que les plus grands de ces prophètes ne nous ont pas même transmis leur nom. Malgré ces précautions, plus d'un sans doute a scellé de son sang son religieux patriotisme, son attachement à la cause de l'Eternel. C'est ce qui semble ressortir de ce solennel passage : « Le juste meurt sans que personne y prenne garde » (Esa. LVII, 1), ainsi que du tableau des souffrances du serviteur de Dieu. Probablement les auteurs mêmes de ces prophéties, accusés d'exciter le peuple, ont été mis à mort par les Chaldéens, et la mémoire de leur nom est demeurée ensevelie sous les décombres de Babel. Quant aux Israélites charnels, ils tenaient à s'éloigner de ces suspects et à s'en montrer les adversaires, afin de jouir en repos de leur prospérité naissante.

Mais au sein de toutes ces épreuves la foi est devenue plus ferme, et l'espérance atteint jusqu'à l'enthousiasme. La plus amère ironie dépeint les idoles païennes dans leur absolue impuissance. Tout le pouvoir des maîtres du monde, comparé à l'omnipotence de Dieu, est « comme un grain de poussière

sur la balance, ou comme la goutte qui pend au seau. » Le jeune héros qui déjà remplit l'Asie du bruit de sa renommée, Koresch ou Cyrus, l'aigle de l'Orient, le sectateur d'un culte spirituel et sans images, est l'oint de Dieu, l'homme qu'il appelle et qu'il envoie pour exécuter ses jugements sur Babylone et relever Jérusalem. La nuit est passée, la servitude est à son terme ; les messagers de bonne nouvelle accourent vers Sion, la mère commune, qui était abandonnée et privée d'enfants, mais qui de nouveau va enfanter des multitudes. Le temps des bénédictions est proche, le festin de Dieu s'apprête pour tous les peuples sur la montagne de Sion. La mort est vaincue, l'empire des ombres doit laisser échapper sa proie. Mais là-bas, dans le séjour des trépassés, le roi de Babel est salué par les discours moqueurs des princes qu'il a renversés dans la poussière.

Toutes ces prophéties sont comme éclairées d'une lumière supérieure ; on les a nommées à juste titre l'évangile de l'ancienne alliance. Sans prêtres, sans roi, sans indépendance politique, le véritable Israël s'est constitué dans toute l'austère beauté de la véritable religion. Ici l'espérance est plus pure, plus spirituelle, plus dégagée de tout élément terrestre qu'elle ne l'a jamais été. Ici palpite un large cœur, prêt à recevoir avec un ardent amour le monde entier dans l'enceinte agrandie de l'Israël nouveau. Ici on ne s'arrête plus aux formes extérieures, on s'inquiète moins de la splendeur royale et de la puissance politique. Au centre du tableau que l'on se fait de l'avenir est Israël lui-même, Israël éprouvé par la souffrance, triomphant, couronné, uni, embrassant toutes les nations. Nous assistons réellement à une nouvelle naissance. Jamais depuis Moïse la religion révélée n'a été comprise ainsi dans son élévation et acceptée avec un tel enthousiasme par une communauté tout entière.

On ne put pas se maintenir longtemps à une pareille hauteur. La réalisation immédiate fut loin de répondre aux glorieuses espérances dont on s'était nourri. Sans doute le décret de Cyrus annonça aux captifs la délivrance et leur permit de retourner dans leur patrie. Le véritable Israël, troupe petite en nombre

mais grande en foi et en espérance, prit le chemin de la Palestine, ayant à sa tête Zorobabel, le fils de David, et le grand prêtre Jesçuah. On se mit à rebâtir Jérusalem, et peu à peu à poser les fondements du temple. La voix des prophètes (Aggée, Zacharie) se fait entendre de nouveau. Mais les travaux n'avancent que lentement. Les commencements du nouveau sanctuaire sont si mesquins que leur vue, au lieu d'exciter la joie universelle, remplit de tristesse ceux qui ont connu le splendide temple de Salomon. Il faut bientôt renoncer à l'espoir illusoire de s'unir à la puissance perse, de se sentir essentiellement d'accord avec la religion de ce peuple, de voir dans le conquérant qui le gouverne un serviteur conscient et volontaire de l'Eternel. Aux yeux des Perses, Israël n'est autre chose qu'un petit peuple étranger, que la raison d'état conseille de rétablir dans son pays, mais qu'il ne faut pas laisser arriver à une vie nationale forte et indépendante. Le descendant des rois de Juda est un satrape perse, dépourvu de pouvoir et d'influence. Le règne de Dieu n'embrasse pas même les étroites limites de l'ancien royaume du midi.

Pourtant, malgré toutes ces preuves de faiblesse, cette dernière époque de la période prophétique est encore riche en énergies morales et religieuses, en grandes espérances et en pensées fécondes. Alors pour la première fois l'idée du peuple de Dieu est réalisée par la communauté visible d'Israël, autant du moins que cela est possible sur notre terre. Dans la nouvelle Jérusalem il n'y a plus d'idolâtrie, plus de culte formaliste et sensuel. Une moralité élevée, le sérieux dans la religion, un amour sincère de la vocation du peuple sont communs à tous les citoyens ; car ceux-là seuls que ces dispositions animent ont pu se décider à quitter en de semblables circonstances leurs établissements de Babylonie. Il y a donc ici un vrai peuple de Dieu. Ceux qui sont Israélites selon la chair veulent l'être aussi selon l'esprit. Ce sont bien des justes qui entrent, au nom du Seigneur, par les portes du second temple. Ce moment remarquable de l'histoire d'Israël nous présente ainsi un tableau fidèle, bien qu'imparfait et passager, de ce que doit être la véritable réalisation de l'idée du peuple de Dieu : une com-

munauté d'hommes nés de l'Esprit, communauté dont chacun devient et reste membre par sa libre détermination.

C'est dans cette seconde période que le prophétisme, — d'après lequel nous l'avons désignée, — atteint à son point culminant, et que les *prophètes* occupent la place la plus en vue. Depuis qu'il n'y a plus d'écoles de prophètes, ils ont cessé de former une puissance politique et de combattre sur ce terrain pour empêcher la défection d'Israël. Selon le décret de Dieu, ils annoncent au peuple, — d'abord à Ephraïm, puis à Juda, — une destruction certaine. Ils sont forcés de renoncer au présent du salut, et entrent dans une nouvelle phase de leur activité. Ils deviennent *instructeurs du peuple*. Leur but est de réunir au milieu de la dégénérescence nationale, par le moyen de la parole, un Israël spirituel. Et, pour donner à leurs enseignements une forme durable, ils se font *écrivains*. La littérature religieuse qu'ils nous ont laissée est la plus belle et la plus grandiose que nous rencontrions en Israël avant les lettres de Paul. Elle nous offre le complet développement, le degré le plus haut de la religion de l'Ancien Testament.

Le royaume du nord n'a pas été sans prophètes; mais le théâtre proprement dit du prophétisme dans notre période est Juda et plus spécialement Jérusalem. Les prophètes exercent dans la cité sainte un ascendant considérable. Ils disent impunément aux grands ce que nul autre ne pourrait leur dire sans exposer sa tête. Nous voyons le peuple, représenté par les anciens, protéger l'un d'eux, Jérémie, et la liberté de la prédication contre la violence des principaux. Il est à peine nécessaire de l'ajouter: la seconde Jérusalem attachait une haute importance à la parole des prophètes, et considérait comme une grande grâce de Dieu le fait d'avoir de pareils hommes dans son sein.

La biographie ou même l'exacte nomenclature des prophètes de cette période ne rentre pas dans notre programme. Pour l'époque assyrienne, les plus importants furent *Esaïe* et ceux qui se groupèrent autour de lui; pour la première moitié de l'époque chaldéenne, *Jérémie* et ses compagnons; au commen-

cement de l'exil, *Ezéchiel;* à la fin, les grands inconnus du *livre d'Esaïe;* dans la nouvelle Jérusalem, *Zacharie* et *Aggée.*

Les prophètes israélites sont maintenant distincts des prophètes des autres nations comme ils ne pouvaient pas l'être encore dans les âges précédents. L'usage païen de la divination n'est certainement pas éteint dans le peuple, mais on ne la confond plus avec la prophétie véritable. Elle est positivement combattue comme ne convenant pas au peuple saint. La loi prophétique la condamne dans un de ses plus beaux passages. (Deut. XVIII, 9 sq.) Dieu veut susciter lui-même du sein d'Israël des prophètes qui, comme Moïse, annonceront au peuple la volonté divine sans avoir recours aux superstitions du paganisme. Le signe auquel on reconnaît les vrais prophètes, ce n'est pas le miracle; car d'autres qu'eux peuvent l'accomplir. Ce n'est pas non plus l'accomplissement d'une prophétie ; car Dieu peut l'accorder pour éprouver le peuple, pour voir si aucune apparence sensible ne le fera sortir de la voie qui lui est assignée. Le seul signe infaillible, c'est l'harmonie avec la loi, la fidélité à l'alliance. L'esprit de la religion révélée est la lettre de créance des vrais prophètes.

Il importe en effet de les distinguer des *faux prophètes*, classe nombreuse qui se revêt des mêmes apparences et se sert des mêmes formules. Ces prophètes menteurs ne parlent pas au nom de divinités étrangères, — ils seraient trop facilement démasqués, — mais ils proclament au nom de Dieu ce que Dieu ne leur a point ordonné de dire. Le prophétisme est pour eux un métier, un moyen criminel d'acquérir l'aisance et la considération. Aussi recherchent-ils la popularité en flattant l'amour propre national, et en disant « Paix, paix ! » quand il n'y a point de paix. En même temps ils se font craindre : « Si quelqu'un ne leur donne pas pour leur bouche, ils sanctifient la guerre contre lui. » Ils ne songent point à la conversion, à l'amélioration du peuple. Ils sont les adversaires naturels des justes, tout particulièrement des vrais prophètes. Heureusement l'Eternel se charge de confondre ces imposteurs. Le *jugement de Dieu* dans l'*histoire du monde* met à jour leurs mensonges. — Le prophète réellement inspiré se distingue d'eux,

en outre, par la *puissance de l'Esprit divin*, de cet Esprit comparable à un feu ou au marteau qui brise les rochers. — Il s'en distingue enfin, comme le relève Jérémie, par le caractère constamment moral de sa prédication. Il ne promet jamais un bonheur inconditionnel ; il ne manque jamais de censurer le péché, d'appeler à la repentance. Les prophètes qui n'annoncent que la prospérité et les bénédictions sont inspirés par leur propre cœur et se conforment aux désirs du peuple ; l'Eternel ne les a point envoyés.

Comme précédemment les prophètes sortent d'ordinaire de cercles où l'on entretient et excite l'enthousiasme religieux ; il existe donc pour eux une certaine *tradition*. Nous savons aussi que d'importants prophètes, ainsi Jérémie et Ezéchiel, appartenaient à la classe sacerdotale. Et les plus grands hommes du prophétisme eurent à leur tour leurs élèves ou disciples, qui naturellement poursuivirent avec plus ou moins de puissance l'activité du maître. Cependant cette préparation habituelle n'était point une condition indispensable du ministère prophétique. L'Esprit-Saint appelait aussi ses serviteurs d'auprès des troupeaux et des sycomores. Il fallait simplement que tout vrai prophète connût un temps où Dieu, s'approchant librement de lui, lui avait adressé vocation de parler en son nom. Il devait porter en lui le sentiment d'une nécessité intérieure et divine. « Le lion rugit : qui ne craindra ? Le Seigneur parle : qui ne prophétisera ? »

Quelques mots seulement sur l'*activité* des prophètes et sur la *forme* de leur enseignement. Les prophètes de notre période sont de simples particuliers, qu'aucune barrière fixe ne sépare de la nation. Ils savent fort bien distinguer entre les paroles que le pouvoir divin les contraint de proférer et celles que leur dicte leur propre cœur. Dans l'exercice de leur vocation, c'est « la parole de Dieu » qui sort de leurs lèvres ; aussi est-elle vivante, efficace, et détermine-t-elle le cours de l'histoire. La vision, le rêve, l'extase, devenus plus rares, sont remplacés habituellement par la forme la plus haute de l'inspiration : la conscience calme et claire de la volonté divine. L'enthousiasme des hommes de Dieu n'est que leur vie intérieure se manifes-

tant dans toute l'intensité de ses assertions; il est toujours, sans doute, plus passionné que les dispositions produites ou autorisées par notre civilisation européenne, mais pour cette époque et pour ce peuple il ne dépasse point les bornes raisonnables. La parole prophétique ne diffère pas essentiellement, quant à sa forme, de la prédication évangélique d'aujourd'hui, de celle du moins à laquelle une foi vive et un talent populaire communiquent le feu et la puissance.

Nous avons déjà distingué la prophétie de la divination ou de l'oracle proprement dit. Il nous reste à aller plus au fond, à rechercher quels sont ses *caractères essentiels* et dans quel sens elle s'accomplit. Sans doute, dans notre période, on continue à demander et à donner des oracles, et l'on ne commence guère une entreprise de quelque importance sans une parole de Dieu; mais pour la prophétie de ce temps-là ces prédictions spéciales et de détail ont perdu leur importance. La certitude de la volonté de Dieu à l'égard du peuple n'embrasse pas exclusivement le présent; elle produit naturellement aussi une conviction de ce que sera l'avenir. Le salaire des péchés du peuple lui est présenté dans les jugements futurs. Toute puissance qui vient occuper le premier rang est une verge dont Dieu se servira pour le châtier : Assur comme Babel, les Scythes comme les Egyptiens. Mais derrière toutes les souffrances apparaît la brillante image de la rédemption et d'un temps bienheureux. Et ces prophéties ont toujours une intention *pratique* et *morale ;* elles servent à rendre plus vivants et plus pénétrants les avertissements, les exhortations et les consolations.

La prophétie n'a jamais une forme abstraite. Elle est une *représentation*, un *tableau* qui emprunte ses traits et ses couleurs à l'histoire et à l'expérience journalière. Il n'est pas dit simplement que Ninive et Babylone périront. Nous assistons à la destruction de ces villes, nous voyons le tumulte et les horreurs de la conquête, les signes de la terreur et de la honte. Il n'est pas dit: Assur viendra, ravagera le pays, mais ne sera pas complétement vainqueur. Nous voyons le conquérant dévaster, en les traversant, le Liban et les pâturages de Basan ; nous le voyons s'avancer vers le sud par le défilé de Micmas, pre-

nant ville après ville, jusqu'au moment où Dieu lui porte le coup décisif près de la sainte cité. Ainsi encore le grand jour du jugement est dépeint comme accompagné de ténèbres, de tremblement de terre, de tempête et d'inondation ; la grande délivrance est une sorte de répétition de la sortie d'Egypte, et la figure du Messie est ornée à l'aide des glorieux souvenirs de David et de Salomon.

Si la prophétie est ainsi toujours représentative et imagée, il s'entend de soi-même qu'il s'y rencontrera des nombres et des noms propres. Mais dès que ce seraient des noms réels encore inconnus au présent, ou des chiffres exacts appartenant au domaine du hasard, la prophétie descendrait au rang de la divination. Un examen quelque peu attentif montre que ce n'est pas le cas. Les indications chronologiques sont ou tout à fait indéterminées, ou exprimées en chiffres ronds, évidemment destinés à désigner d'une façon générale une période courte ou longue. Même le fameux nombre de Jérémie — 70 — n'a pas une valeur plus précise. C'est peut-être ce que le prophète veut donner à entendre en employant le *même* chiffre à *deux* endroits de dates fort différentes. (XXV, 11 et XXIX, 10.) Les noms ont de même partout une signification symbolique et ne sont pas de vrais noms propres. Des noms comme Immanouel, Jahvè-Zidkénou, Pélè-Joez, Abi-Ad, Sar-Schalom, El-Guibbor, Lo-Ammi, Lo-Rouchama portent leur explication en eux-mêmes. Ceux qui ont une autre intention, — comme Koresch dans le livre d'Esaïe, — ainsi que certaines particularités d'un genre analogue, prouvent que les passages en question proviennent de moments où ces noms et ces particularités appartenaient déjà au domaine de l'expérience.

Les prophéties sont inséparablement unies à l'*histoire*. Ce n'est pas qu'elles en procèdent avec une nécessité mécanique : elles ont bien plutôt leur indépendance propre dans la puissance de l'Esprit de Dieu, dans le principe religieux qui seul les explique. Mais autant elles sont dans leurs pensées éternelles indépendantes du temps et de ses changements, autant leur forme, leur couleur, leur extérieur en un mot dépend de l'époque du prophète, du présent avec ses besoins, ses circons-

tances, sa manière de voir. La prophétie de Joël sur la gloire du royaume d'Israël est en rapport intime avec la vente de prisonniers juifs par les Phéniciens ; celles d'Amos avec la situation politique d'Edom, par exemple ; celles de Michée et d'Esaïe avec la prédominance d'Assur, avec les expéditions des Syriens et des Israélites du nord ; et ainsi partout. Le langage prophétique est autre sous Ezéchias, autre sous Achaz ou Sédécias ; autre quand Assur ou Babel sont encore des verges dans la main de Dieu, autre quand ces puissances sont abattues et leur orgueil humilié. L'œil du prophète voit et suit les fils qui de la trame du présent s'enfoncent dans l'avenir. Veut-on arracher les prophéties de cette trame, veut-on les expliquer sans tenir compte de l'histoire, on ne réussit qu'à les mutiler, à les embrouiller et à leur ôter leur vérité.

De son étroite connexion avec l'histoire découle pour la prophétie cette conséquence, c'est qu'elle ne peut jamais s'attendre à un accomplissement inconditionnel et parfaitement exact. Nous ne voulons pas dire simplement que les traits poétiques des tableaux de l'avenir ne veulent ni ne peuvent être des prédictions de détail; cela s'entend de soi. Nous voulons dire que le *contenu* même des prophéties, lié comme il l'est aux péripéties de l'histoire, ne prétend pas à se réaliser sans condition.

On ne peut méconnaître une certaine différence entre la prophétie et sa réalisation, si l'on considère sans parti pris les descriptions différentes et souvent contradictoires que l'Ancien Testament donne de l'avenir.

Sans doute la prophétie dont nous parlons doit nécessairement être *vraie*, c'est-à-dire elle doit exprimer réellement les intentions de Dieu, son jugement sur le présent et sur ce qui en sortira. Dieu accomplit la parole du véritable prophète et le distingue par là du faux. Mais si l'on examine de plus près ce que signifie cette condition de l'accomplissement des prophéties, on découvre aisément qu'elle a des limites bien plus étroites qu'on ne le suppose d'ordinaire. Les faux prophètes sont ceux dont la parole ne se trouve pas conforme aux intentions réelles de Dieu, telles que l'événement les manifeste. Si

un prophète approuve le présent et annonce un avenir prospère tandis que les péchés du peuple attirent les châtiments divins, l'Eternel ne l'a point envoyé. Les promesses et les menaces des vrais prophètes correspondent au contraire avec la sérieuse intention de Dieu. Mais, comme *le peuple est appelé à juger lui-même les prophètes selon l'accomplissement* de leurs paroles, leurs prophéties ne doivent pas être considérées comme un décret immuable du Fatum *pour un avenir au delà de toute expérience.* Les passages que nous discutons signifient simplement ceci : lorsqu'une promesse ou une menace est prononcée par rapport aux circonstances actuelles du peuple, elle doit s'accomplir *les circonstances restant les mêmes*, ainsi du vivant de la même génération. Si le prophète a prédit à ses contemporains la faveur de Dieu et le bien-être et que des jugements éclatent, sans qu'un changement total de dispositions ait renversé les conditions de cette promesse, il a menti et n'a point fait connaître le conseil de Dieu. S'il a, au contraire, annoncé la colère de Dieu et que le peuple ne rencontre que le bonheur et les bénédictions, sans avoir détourné le jugement divin par la pénitence, ce prophète a parlé de lui-même, il n'est pas un messager de Dieu. Mais que l'on doive attendre l'exacte réalisation de l'image sous laquelle les derniers temps se sont présentés à l'œil du prophète, c'est une tout autre question. Car cette image, tirée des conditions du présent, *ne pourra pas se réaliser parfaitement lorsque toutes les circonstances seront différentes.*

Le présent en effet ne produit pas l'avenir par un développement nécessaire. Il comprend la liberté morale de la créature humaine, — liberté qui rentre à son tour, mais autrement que la nature, dans le cercle plus vaste de la volonté divine, c'est-à-dire d'une nécessité supérieure. Quand les dispositions d'Israël viennent à changer, Dieu retire sa menace ou sa promesse. S'il en était autrement, si les prophéties une fois prononcées devaient invariablement se réaliser, malgré le changement survenu dans les sentiments du peuple, elles ne répondraient plus à l'éternelle essence de la sagesse et de la justice divines, elles ne seraient plus *vraies* dans le sens le plus

élevé du mot. La prophétie est donc d'une nature éminemment *morale*, et ne prétend par conséquent qu'à un *accomplissement conditionnel*. Elle n'est pas un oracle du Destin, mais l'expression de la volonté d'un Dieu libre et personnel.

Ce caractère conditionnel et variable de la prophétie a naturellement ses bornes très précises. *Le but des voies du Dieu tout puissant ne peut pas être manqué* par suite de la mutabilité du cœur humain. Que des générations repoussent le salut l'une après l'autre, le salut n'en viendra pas moins. Non pas le salut sous la forme particulière que tel prophète se représentait selon les conditions de son temps et de sa personnalité, mais néanmoins le même accomplissement des pensées divines, le même salut qui formait le centre et comme le cœur de cette image. Le *quand* et le *comment* de la prophétie sont conditionnels : l'un et l'autre découlent de la liberté et de l'histoire humaines, que l'œil du prophète ne peut sonder. Mais *le salut lui-même* est certain ; car il a sa cause en Dieu, non dans les hommes. Il est là, sûr et dévoilé, devant les yeux des hommes élus que l'Esprit de ce Dieu remplit et fait parler.

La prophétie peut cesser d'une autre manière encore d'être conditionnelle. Il est pour un peuple une mesure de corruption qui exclut la possibilité d'une repentance efficace et d'une véritable conversion ; un degré de péché où, suivant les lois du monde moral, tout acte ayant pour objet le salut doit aggraver le mal et amener l'endurcissement, où par conséquent la parole prophétique n'a plus à appeler à la pénitence, mais à rendre la déchéance plus prompte et plus complète, à endurcir le cœur de la nation. Il est des moments où les jugements de Dieu ne peuvent plus être détournés ; l'orage longtemps amassé sur la tête des coupables doit éclater enfin. Dans ces moments-là, où la repentance et le salut ne sont plus possibles, la prophétie est naturellement *sans condition*.

Avec ces restrictions, nous devons maintenir que la prophétie ne prétend qu'à un accomplissement conditionnel. Un coup d'œil jeté sur l'histoire devrait suffire pour en convaincre tout esprit non prévenu. Tyr n'a pas succombé sous la puissance assyrienne, comme le prédisait Jérémie, pour recouvrer

au bout de soixante-dix ans son ancienne splendeur et consacrer à Sion le produit de son commerce. Babylone n'est pas tombée en proie à une horrible destruction devant l'attaque de Koresch, comme l'annonçaient les prophètes de l'exil. Les Egyptiens n'ont été emmenés captifs ni en Assyrie ni à Babylone. L'Egypte et l'Assyrie n'ont pas formé avec Juda un triple royaume de Dieu. Au retour de l'exil, Jérusalem ne s'est pas relevée de la manière qu'avaient attendue les prophètes. Une victoire de Juda sur les Phéniciens n'a pas été telle que Joël la décrit. Ainsi presque toutes les prophéties, examinées de près, ouvrent sur l'avenir des perspectives auxquelles l'événement n'a pas répondu.

Mais, disent certains apologistes, *ce qui n'est pas encore accompli s'accomplira dans un lointain avenir*. Rien n'est plus contraire à la nature de ces livres prophétiques qu'une pareille échappatoire. Comme si ces prophéties ne constituaient pas une *unité*, un organisme complet dont on ne peut pas séparer certains membres sans mutiler l'ensemble! Ou comme si elles n'étaient pas tellement *dépendantes de temps passés pour toujours* qu'il leur est *impossible* de se réaliser dans une époque future! Ce qu'a prédit l'Esaïe vivant du temps de l'exil *ne pourra jamais s'accomplir tel qu'il l'espérait*; car toutes les circonstances dans lesquelles il se représentait le développement du nouveau peuple ont passé pour ne plus revenir. Et il en est de même pour *toutes* les descriptions prophétiques se rapportant au temps bienheureux de la consommation. Sans une Philistie et un Edom à combattre et à conquérir ; sans un Assur dont il s'agisse de briser le joug; sans une ville de Tyr dont les richesses puissent orner le temple de Jérusalem ; sans les nations qui doivent s'assembler dans la vallée de Josaphat pour la dernière guerre contre Jérusalem, la Jérusalem juive et gouvernée par un descendant de David ; sans mille traits de ce genre, il *ne peut pas* être question d'un accomplissement littéral des prédictions prophétiques. Quand on laisse de côté tous ces traits ou qu'on leur donne un sens nouveau, on devrait avoir au moins la sincérité de ne plus parler d'accomplissement proprement dit.

Il y a, il faut l'avouer, quelque chose de fondé dans l'idée moderne de la *perspective* prophétique. Chaque prophète voit naturellement les principaux buts des voies de Dieu en relation immédiate avec les événements providentiels qui agitent son époque ; dans tout nuage présageant une tempête il lit la menace du jugement dernier ; à travers la nuit du malheur il aperçoit toujours l'aurore du temps de la perfection. Mais cela ne nous autorise pas à séparer l'une de l'autre les pages de la prophétie. Nous n'avons pas le droit de dire : « Si Tyr a été conquise non par Assur, mais par Alexandre, la prophétie d'Esaïe n'en est pas moins réalisée ; » ou encore : « Si Babylone a été détruite insensiblement par le temps, comme la plupart des grandes villes de l'Orient, c'est toutefois l'accomplissement de la prédiction des prophètes de l'exil. » Il n'est pas vrai de dire : « Quoique Jésus ne soit pas apparu dans la gloire triomphante d'un roi de la famille de David, ainsi que les prophètes dépeignent le Messie, il est réservé à l'avenir de nous montrer un Israël brillant et prospère avec Jésus pour son roi national. » En effet, Jésus a précisément apporté au tableau messianique une réalisation *différente* et *supérieure,* dans laquelle il n'y a pas de place pour un Israël national et dominateur ; il a ainsi accompli la prophétie dans son essence la plus profonde, mais il l'a *abolie* dans sa forme temporaire ; par ce qu'il dit du festin de Dieu il a mis fin pour toujours au rêve d'un Israël privilégié et exerçant une suprématie.

L'opinion que nous venons d'exposer sur le caractère conditionnel de toute prophétie véritable n'est pas le simple résultat de l'examen des faits historiques dans lesquels on pourrait voir un accomplissement ; c'est *l'opinion des prophètes eux-mêmes,* leur opinion *distincte et consciente* à l'égard de leurs prophéties. Il la montrent avant tout en mêlant constamment à leurs menaces l'offre de la grâce pour le cas où le peuple se repentirait. Tous leurs discours sont destinés à faire impression, et à rendre ainsi superflu le jugement qu'ils annoncent. Depuis Amos jusqu'à l'Esaïe du temps de l'exil il est toujours dit : « Repentez-vous : peut-être que Dieu aura compassion. Retournez-vous vers Dieu et il se retournera vers vous. » Aussi long-

temps que le retour n'est pas impossible et qu'ainsi l'intercession n'est pas vaine, les prophètes ne cessent d'indiquer le chemin du salut. Jusqu'au dernier moment, ils présentent à Sédécias lui-même la possibilité de se soustraire, par l'obéissance envers la parole de Dieu, aux menaces pourtant si positives qu'il a entendues.

Il y a plus. Il est *directement enseigné* dans quelques passages qu'un accomplissement au sens propre du mot ne suit pas nécessairement la prophétie. Jérémie (XXVI, 17 sq.) raconte que la destruction de Jérusalem annoncée par Michée fut *détournée par l'humiliation d'Ezéchias ;* après quoi vient une pressante exhortation de détourner actuellement le malheur prédit par Jérémie, plutôt que de persécuter le prophète. — C'est même un *droit de la majesté de Dieu,* et un droit sur lequel on insiste, que de modifier la parole qu'il a donnée par les prophètes, quand les conditions se modifient[1]. Enfin l'un des buts les plus remarquables du petit poëme didactique qui a pris place parmi nos écrits prophétiques, sous le titre de *livre de Jonas*, est de montrer que la prophétie la plus explicite peut être révoquée et ne pas s'accomplir, lorsque les péchés qui l'ont nécessitée sont sincèrement confessés. Dieu, dans son amour, veut la vie de ses créatures et non leur destruction ; il est toujours prêt à pardonner dès qu'il rencontre la repentance. L'histoire prophétique fournit des faits nombreux à l'appui de cette doctrine[2].

Comme toute saine inspiration s'appuie sur des fondements historiques, l'enthousiasme prophétique est un produit de l'esprit qui s'est exprimé dans les formes de l'alliance mosaïque. Ce n'est pas à dire que les prophètes soient vis-à-vis de la loi d'Israël dans un rapport de soumission servile ou de savante investigation. La première moitié de notre période ne connaît pas encore une loi écrite et *obligatoire.* A l'exception du décalogue et du premier fond du Livre de l'Alliance (Ex. XIX-XXIII), certainement aucun des écrits actuels — A, B et C — ne passait pour une réunion divinement autorisée des

[1] Jérémie, XVIII, 7-10.

[2] 2 Sam. XII, 13. 1 Rois XXI, 28, sq. Esaïe, XXXVIII. 1, sq.

pensées de l'alliance sinaïtique. De tous les principaux écrits concernant les temps primitifs, c'est le Deutéronome, introduit pendant le règne de Josias, qui aura le premier reçu cette valeur *légale*.

Dans la liberté de leur inspiration, les prophètes ne craignent pas de contredire la lettre de la loi pour en suivre l'esprit. Ils opposent ainsi aux ordonnances sur les sacrifices et les fêtes le véritable sacrifice du cœur, à la loi naturelle de la rétribution jusqu'à la troisième et la quatrième génération la loi plus élevée selon laquelle chacun, dans son développement moral, doit s'affranchir de la malédiction héréditaire.

A l'égard du miracle, nous avons à faire une distinction marquée entre notre période elle-même et la façon dont elle raconte l'histoire des temps antérieurs. Dans sa *description du passé* elle aime à décorer les événements des couleurs les plus brillantes et à les entourer d'une auréole de merveilleux. C'est une loi en effet que plus les objets qu'il s'agit de dépeindre sont d'une époque reculée, plus ils paraissent extraordinaires, surnaturels. Samuel, Elie, Elisée sont des figures glorifiées. Il en est autrement des *prophètes de cette période*. Pour eux le miracle passe tout à fait à l'arrière-plan, comme c'est toujours le cas sur le terrain de l'histoire pure. Les « signes » sont alors presque exclusivement des actes symboliques sans caractère miraculeux, ou des noms et des personnalités remarquables. Le mot « miracle » est appliqué lui-même à ces choses pour indiquer simplement leur caractère particulier et significatif. Cependant — un passage au moins le met hors de doute (Esaïe VII, 11.) — les prophètes étaient pénétrés de la conviction qu'en vertu de leur vocation de serviteurs du Maître du monde ils pouvaient accomplir des miracles. Ainsi la vraie prophétie, d'accord avec le point de vue de toute l'antiquité, croit le miracle possible ; mais elle est aussi loin que les fondateurs de la nouvelle alliance d'insister sur son importance.

A côté du prophète, le prêtre et le roi méritent moins de fixer notre attention durant cette période ; mais un personnage religieux du plus haut intérêt nous apparaît sous le nom de *serviteur de Dieu souffrant*. Cherchons à en déterminer les traits.

Le mot « serviteur de Dieu » a d'abord le sens le plus général, et indique un rapport de soumission, d'obéissance, d'adoration entre la créature et son Seigneur. Parmi tous les peuples Israël est seul le serviteur de Dieu. Et en Israël ceux-là reçoivent particulièrement ce nom qui réalisent mieux que d'autres ou exclusivement ce rapport de dépendance cordiale : ainsi les prophètes, et tout d'abord Moïse.

Mais on ne peut se représenter un serviteur autrement que travaillant au service de son maître, l'aidant à atteindre ses buts. Ainsi le mot serviteur de Dieu en vient tout naturellement à indiquer une vocation déterminée au service de Dieu ; il devient pour ainsi dire *nom d'office* pour celui qui doit exécuter l'œuvre de Dieu. Il peut ainsi s'appliquer, même en dehors d'Israël, aux hommes par lesquels Dieu accomplit ses grands desseins à l'égard du monde. Nabuchodorossor est appelé serviteur, comme aussi mercenaire de Dieu. Mais dans ce sens c'est encore *Israël comme peuple* qui est par excellence le serviteur de Dieu. A lui la tâche de représenter et de préparer le salut de l'humanité ; il est le témoin de Dieu vis-à-vis des idolâtres, son instrument choisi pour réaliser les pensées insondables du salut.

Au milieu du peuple même l'Eternel a besoin de « serviteurs » pour ramener l'Israël empirique et charnel à sa véritable idée, à sa vocation céleste. Le prophète est serviteur de Dieu ; car c'est à lui de purifier Israël, d'en faire réellement le peuple de Dieu et de rendre par là le salut possible pour le monde païen. Il peut s'appeler ainsi en se distinguant d'Israël et dans le sentiment de sa dignité prophétique. Pourtant il ne se donne jamais individuellement ce titre exclusif ; il se sait membre d'une communauté dont il est momentanément l'organe. Il ne parle pas en tant qu'*individu*, mais au nom du *prophétisme ;* et, comme le prophétisme est l'expression de la partie saine de la nation, il parle au nom de *l'Israël prophétique et idéal*, véritable instrument de Dieu en faveur du peuple et de la race humaine. Ces idées sont nécessairement contenues dans le terme. La question est de savoir si elles ressortent des chapitres qui parlent spécialement du serviteur de

l'Eternel. (Esa. XL-LXVI.) — M. Schultz prouve qu'il en est ainsi, en entrant dans des détails où je ne puis le suivre.

En résumé une étude approfondie des données de l'Ecriture sur ce sujet amène aux résultats suivants. Le nom de serviteur de Dieu ou de l'Eternel, — qui peut se développer en une pluralité de serviteurs de Dieu, — désigne un rapport spécial de la piété avec Dieu, et une vocation spéciale à servir Dieu dans l'établissement du salut. Et bien qu'il soit exceptionnellement appliqué aux instruments que Dieu emploie en dehors d'Israël, il est pourtant, dans son sens propre, la désignation du peuple d'Israël lui-même par rapport à sa mission rédemptrice. Mais comme, par les péchés du peuple et surtout à la suite des malheurs nationaux, une différence s'établit entre l'Israël empirique, dans son ensemble, et l'idée dont il est le porteur, le mot s'emploie aussi pour désigner, au milieu du peuple, le noyau fidèle qui cherche à réaliser la vocation d'Israël. Ce noyau, la vraie Sion, l'Israël prophétique, trouve sa plus haute expression dans les prophètes, les serviteurs de Dieu, et individuellement dans chaque prophète qui se consacre à la grande tâche du peuple. Ce serviteur de l'Eternel, rempli de l'Esprit qui le qualifie pour son œuvre, est appelé à réconcilier Israël, à le faire sortir de prison, à l'éclairer, puis à devenir la lumière des païens, à leur donner la justice et la vérité selon leur attente.

Ainsi le sens du mot se rétrécit, comme celui du terme « fils de Dieu, » qui, employé primitivement du peuple, était tombé en partage aux rois de la famille de David. L'un et l'autre mot en vinrent par leur propre poids à recevoir une application *prophétique.* Imparfaitement réalisés dans le présent par chaque roi et chaque prophète, ils firent regarder en avant. Le roi de l'avenir pourra seul être le fils de Dieu dans le sens le plus élevé ; le prophète qui accomplira la tâche d'Israël pourra seul être le véritable et parfait serviteur de Dieu.

La pensée d'une souffrance des meilleurs ressort déjà de la légende et de l'histoire dans la période mosaïque ; mais elle n'atteint qu'à notre époque toute son importance et toute sa clarté. Israël, le serviteur de Dieu, est un exemple de cette

souffrance. Le peuple du salut est exposé à toute sorte d'oppression et succombe à d'horribles douleurs. Ce n'est pas qu'il soit plus mauvais que d'autres peuples, par exemple l'orgueilleux Assur ou la voluptueuse Babel. Mais il poursuit un but plus noble, il a vis-à-vis de Dieu une position supérieure et unique: c'est pour cela qu'il doit souffrir. « Pour l'amour de toi nous sommes mis à mort, nous sommes regardés comme des brebis destinées à la boucherie. » Ainsi l'Israël de la période prophétique connaît déjà une souffrance que mérite sans doute son infidélité, mais qui a pour dernière cause la mission rédemptrice de ce peuple, qui provient ainsi du plan de l'amour divin et qui doit être supportée en vue du salut du monde.

Mais si pour la majorité du peuple la faute et la souffrance se contrebalancent à peu près, il en est autrement à l'égard de l'Israël prophétique, la Sion de l'exil. Ce vrai serviteur de l'Eternel doit porter sa part de toutes les douleurs nationales qu'il n'a pourtant pas contribué à attirer, qu'il a au contraire cherché à détourner par toute son activité. Il sent avant le reste du peuple et plus profondément la colère divine qui pèse sur Israël, et il ne partage pas les rêves insensés de la foule légère et charnelle. Il est raillé par la majorité aveugle de ses compatriotes, et haï par les puissances païennes, qui voient en lui avec raison le noyau invincible du peuple de Dieu. Si donc il doit souffrir et mourir, c'est parce qu'il ne veut pas se séparer de l'ensemble du peuple de Dieu et de la mission d'Israël, parce qu'il ne veut pas laisser le peuple sans la semence d'un meilleur avenir. Cette souffrance est acceptée avec foi, amour et espérance.

C'est ce dont la vie individuelle des serviteurs de l'Eternel offre des exemples nombreux et saisissants durant notre période et surtout vers la fin. Dans les Psaumes nous entendons l'homme pieux se plaindre « que Dieu l'ait abandonné et ne réponde pas à ses prières; que toutes les vagues passent sur son âme ; qu'il doive languir dans la fosse sans eau de la captivité; qu'il soit exposé à la honte pour l'amour de Dieu, parce que le zèle de la maison de Dieu le consume. » Nous voyons

Josias, le roi selon le cœur de Dieu, foulé aux pieds par l'étranger. Jérémie est tellement accablé par l'épreuve qu'il voudrait fuir son peuple et qu'il maudit le jour de sa naissance. Nous avons en lui comme le type de l'homme de douleurs, qui ne détourne pas sa joue des soufflets et sa figure des crachats et des opprobres, que tous méprisent et ont en horreur, que les tyrans oppriment.

Nous sommes ici en face d'un décret mystérieux de la providence divine. Les meilleurs doivent subir les douleurs à travers lesquelles leur époque enfante le salut. D'autre part les justes acceptent ces souffrances par amour pour leur peuple et par enthousiasme pour son glorieux mandat. Avec Moïse « ils regardent l'opprobre du peuple de Dieu comme plus précieux que la gloire des païens. » Il souffrent et meurent afin qu'un peuple du salut puisse surgir du sein de la mort d'Israël. Car « comme on épargne la grappe à cause du jus qu'elle contient, ainsi Dieu épargne le peuple pécheur d'Israël à cause de ces serviteurs de l'Eternel. » Aussi sentent-ils que la colère divine ne les concerne pas directement et *personnellement*. Elle concerne le peuple, dont les longues rébellions l'ont attirée. Ils la portent par sympathie comme *substituts* de leur nation, pour rendre possibles le pardon et un plus heureux avenir. Aussi, dans une action symbolique, Ezéchiel prend-il sur lui l'iniquité, c'est-à-dire le châtiment de Jérusalem un jour pour chaque année de captivité. Ainsi le serviteur de Dieu souffrant porte la colère divine, conformément à une loi de l'ordre moral dont l'amour et la grâce doivent être la source; et depuis les temps de Josias jusqu'au retour il est au premier plan parmi les figures religieuses d'Israël. Au moment même du retour il rentre naturellement quelque peu dans l'ombre.

Pour le développement de la religion révélée, cette grande figure est de la plus haute importance. Elle se met en contradiction avec ce qu'une foi superficielle était accoutumée à considérer comme le plus certain. Lorsqu'on en vint en Israël à imaginer pour la première fois une souffrance qui ne soit pas une punition, mais qui frappe l'ami de Dieu, il fallut un rude combat et d'amères épreuves pour réussir à s'assimiler cette

pensée. Le livre de Job tout entier montre combien cette idée nouvelle parut d'abord effrayante et difficile à accepter. Les opinions traditionnelles durent être modifiées plus profondément encore lorsqu'on fit l'expérience *prolongée* des douleurs exceptionnelles des bons. Mais ce n'est pas tout. Une souffrance provenant du *plan d'amour* et du mystérieux décret de Dieu, une souffrance supportée par des *substituts* innocents d'Israël, une souffrance *expiatoire*, par laquelle le peuple est réconcilié et sauvé, une pareille souffrance devait encore jeter du jour sur un autre domaine. Le *grand prêtre*, qui porte Israël sur son cœur et sur son épaule et qui est sanctifié pour remédier à l'imparfaite consécration de ses frères, trouve ici une expression plus grandiose de ce qu'il est, expression fondée non plus sur un office, mais sur une personnalité. Le sacrifice de victimes animales, inconscientes et involontaires, n'apparaît plus que comme une ombre en présence des justes donnant librement, par amour, *leur propre vie en sacrifice pour le péché du peuple.* (Esa. LIII, 10.)

La figure du juste affligé devient plus significative encore quand on examine de plus près l'idée du serviteur de l'Eternel. Cette idée implique en effet un ministère religieux, la vocation de travailler à l'œuvre de Dieu sur la terre. L'essence intime et cachée de cette vocation est donc le sacrifice de soi, inspiré par un amour qui veut sauver les autres en se mettant à leur place, ou la *souffrance du dévouement.* Et la figure idéale du serviteur de l'Eternel devint aisément le portrait d'une personnalité qui édifie le royaume de Dieu non-seulement par un travail fidèle, mais aussi par l'abnégation et par les héroïques douleurs du sacrifice.

Après m'être arrêté aussi longuement sur les personnages les plus remarquables de cette période, je dois laisser de côté la plus grande partie des *conceptions religieuses et morales* qu'elle nous présente, et que M. Schultz groupe, comme dans la période précédente, sous les trois chefs suivants : 1° *Présuppositions du salut ;* 2° *Présent du salut ;* 3° *Avenir du salut.*

Quelques mots sur un sujet qui rentre dans le présent du salut : la *doctrine de la réconciliation.* La période prophétique

croit à la réconciliation plus encore que le mosaïsme. Toutes les fois qu'Israël retourne à Dieu avec une sincère repentance, il peut être certain d'en être reçu les bras ouverts. Il n'y a pas de bornes à la miséricorde divine. Elle est toujours prête à renouer le lien brisé, quand les hommes seraient incapables de le faire. Elle découle de la nature même de Dieu. Il jure par lui-même qu'il ne veut pas la mort, mais la conversion du pécheur; il n'agit pas selon le péché des faibles humains, mais il pardonne l'iniquité. Son amour est assez puissant pour triompher de ce qui s'y oppose.

Mais à l'égard d'Israël cette bonté divine dans son caractère universel n'est pas tout. Dieu aime le peuple de l'alliance d'un amour tout spécial, qu'aucune image terrestre ne suffit à désigner. Il ouvre une source pour le péché et pour la souillure, il prépare une expiation à cause du sang de l'alliance. Pour l'amour de lui, pour l'amour de son nom, il ne veut pas laisser périr le peuple. L'Israël de la réalité puise toujours la certitude que la réconciliation est possible dans l'amour avec lequel Dieu embrasse l'Israël idéal, son fils bien-aimé. Et ceux qui représentent cet Israël idéal sont les médiateurs de la grâce divine: ainsi David et Moïse; ainsi le serviteur de l'Eternel, comme aussi la ville sainte et le temple.

Dieu n'abandonne donc pas son peuple. Il y a pour les générations successives un degré de déchéance où le jugement est devenu inévitable: il n'en est pas de même pour le peuple. Dieu veut laver Sion, la purifier du sang qui la couvre, en faire de nouveau une ville de justice, une cité fidèle. Il ne châtie pas Israël pour toujours, comme les ennemis du peuple. Il se souvient de son alliance et se montre clément.

Sans cette miséricorde divine les moyens extérieurs de la réconciliation, les antiques et saintes coutumes du sacrifice et du jeûne, n'auraient aucune valeur. D'ailleurs ces formes ne concernent que les péchés individuels commis sur le terrain de l'alliance fidèlement gardée. Mais il se présente une question nouvelle et importante. L'alliance, une fois rompue extérieurement, peut-elle être rétablie par la grâce de Dieu? A cette question les formes de la réconciliation n'apportent

aucune réponse. Elles pourraient même induire en erreur; aussi la prophétie les repousse-t-elle énergiquement, sans cependant mettre en doute leur légitimité. En effet, les moyens extérieurs de réconciliation de l'ancienne alliance renferment dans le sacrifice un acte humain, auquel l'orgueil accordait faussement une valeur intrinsèque et méritoire. On regardait alors le sacrifice non plus comme un moyen de grâce accordé par Dieu au peuple, mais comme un don précieux par lui-même et capable de réconcilier l'Eternel. Cette opinion superstitieuse, qui devait se répandre dans la masse du peuple, était de nature à y détruire pour toujours la condition de toute réconciliation : l'esprit humble et croyant.

C'est en face d'une disposition aussi dangereuse que les prophètes prononcent des paroles comme celle-ci : Dieu n'a absolument pas besoin de tels sacrifices, il ne les demande pas plus que jadis au désert; il ne veut aucune espèce de sacrifices, ils lui sont en horreur; quand les Israélites rebelles de l'exil s'établiraient, contre l'ordre de Dieu, un temple et un culte dans la contrée lointaine où ils sont déportés, cela serait un crime et une abomination aux yeux de l'Eternel ; etc.

Ainsi les sacrifices et tout l'appareil humain des cérémonies de la réconciliation pâlissent devant un point de vue spirituel et grandiose. En même temps on aperçoit dans l'avenir un plus haut sacrifice. Le serviteur de Dieu, qui unit le peuple coupable à l'Eternel, souffre et succombe en accomplissant son grand mandat. La mort volontaire est un moyen de réconciliation d'un nouvel ordre, un sacrifice d'expiation supérieur à ceux de la loi mosaïque. Ainsi les ombres disparaissent et la prophétie saisit la réalité même.

D'après ce qui précède, la réconciliation n'a lieu que là où se rencontrent les dispositions convenables. Ce qu'il faut, c'est d'abord la tristesse sur l'état de péché, qu'elle se manifeste ou non par les signes extérieurs de la pénitence. La tristesse non de la souffrance, de la punition encourue par le péché, mais du péché lui-même, de la révolte contre la sainte volonté de Dieu. La conversion doit être sincère. Nombre des plus beaux passages prophétiques insistent sur l'idée que Dieu ne s'arrête

pas aux paroles, mais aux actions. L'Eternel seul donne cette disposition nécessaire, ce cœur nouveau. Mais il faut y joindre la foi ferme et joyeuse que Dieu peut et veut pardonner et secourir.

Quand il est pardonné, l'Israélite se sent pur et le cœur au large. Il exprime sa reconnaissance envers Dieu par son culte et une vigoureuse vie morale. Le sentiment du bonheur de la réconciliation, — sentiment qui, selon le point de vue de l'Ancien Testament, coïncide avec la conscience d'avoir été délivré de grands dangers, — nous a valu une quantité des plus beaux Psaumes. Et la plus grande variété d'expressions montre quelle importance la réconciliation avait pour l'âge prophétique.

Parmi les grandes figures auxquelles notre période assigne un rôle dans l'avenir du salut, la principale est *le roi de la famille de David*. Il ne s'agit plus seulement de la royauté, mais d'un roi distinct et personnel qui s'élèvera à la fin des temps. Et cette personnalité prime à tel point toutes les autres figures de la période finale que le nom de « Messie », qui lui est appliqué, est devenu l'expression consacrée pour désigner le futur consommateur d'Israël.

Ici se présente la question de savoir si le fameux passage : *Esaïe*, VII, 14 sq., a rapport au Messie. Pour prononcer il faut examiner les détails et l'ensemble du récit. Le résultat n'est pas favorable à l'explication traditionnelle de l'église. Il s'agit de donner un *signe* au roi Achaz, qui pourtant le repousse avec incrédulité. Il n'est pas probable que ce signe sera un miracle, car, comme nous le savons, le miracle est accordé à la foi, et l'incrédulité le rend impossible. Ce sera donc simplement une attestation visible de choses futures et par conséquent invisibles. Il faut que le peuple puisse le voir avant la fin de la guerre soutenue contre Ephraïm et la Syrie. La « vierge » est plutôt une « jeune femme; » en tout cas l'étymologie du mot עַלְמָה (*alma*) n'implique nullement la virginité ou le célibat. Ou bien le prophète indique une jeune femme déjà grosse; alors il n'y a que le nom et le sort de son fils qui appartiennent à l'avenir. Ou bien le tout est futur, y compris la grossesse; l'alma est alors réellement une vierge, et il s'entend de

soi que la naissance a lieu par le moyen tout naturel du mariage. La différence de ces deux interprétations, dont la première est plus vraisemblable, n'importe guère pour la signification du signe. Dans l'une et dans l'autre, la naissance elle-même et sa relation avec le mot *alma* n'ont rien de miraculeux et ne font pas partie du signe. Le *nom* et la *destinée* de l'enfant constituent à eux seuls le signe, dont tout le reste n'est que l'introduction nécessaire et rapportée sans aucune insistance.

Le prophète indique donc au peuple une jeune Israélite, mariée ou non, qui n'est probablement ni sa propre femme, ni une descendante de David. Elle doit enfanter un fils et le nommer *Immanouel*. Ce n'est pas que ce fils doive être en relation exceptionnelle avec Dieu, encore moins un Dieu vivant au milieu du peuple. C'est son nom qui doit rappeler à la nation élue qu'elle n'est pas abandonnée par son Dieu. Ce nom exprime ainsi le côté consolant de la prophétie. Quant à la manière dont cette prophétie s'accomplira, elle est attestée par ce qui est dit de la destinée de l'enfant. A l'époque où il discernera le bien du mal, vers cinq ou six ans peut-être, il mangera de la crême et du miel, ou le produit d'un pays où l'agriculture et le soin de la vigne sont impossibles, d'un pays changé en pâturages et en désert. Mais avant que l'enfant soit aussi grand, ainsi dans très peu de temps, le pays « dont Achaz craint les deux rois, » ou la Syrie et l'Israël du nord, sera abandonné. En d'autres termes, la détresse présente passera vite et aisément, — ce qu'annonce également Esaïe VIII, 1-4; — mais les temps les plus durs seront précisément amenés par le faux allié auquel on se fie. Dans le nom du petit garçon le peuple a l'assurance que l'éternel et bienheureux avenir d'Israël plane au-dessus de toutes ces souffrances. Il peut se dire: Dieu est avec nous!

Quand on considère quelle est l'immense importance de l'office prophétique dans notre période, on s'étonne au premier abord de voir le *prophète* jouer, à côté du roi, un rôle très-effacé dans les tableaux de l'époque finale. Pourtant l'explication en est aisée. Dans les derniers temps, *tous* seront remplis de

l'esprit prophétique, tous seront enseignés de Dieu et nul n'aura plus besoin de l'instruction des hommes. Ainsi le ministère des prophètes perd sa raison d'être. Puis le roi de la descendance de David, qui doit être inspiré par l'Esprit de Dieu d'une façon permanente et toute particulière, s'assimile et absorbe la figure du prophète Enfin la dégénérescence de la prophétie, — devenue en général un simple métier, comme nous l'avons fait observer plus haut, — faisait prévoir la cessation plutôt que la prééminence de la fonction prophétique pour les derniers jours.

Cependant les vrais prophètes n'y manqueront pas tout à fait. *Deut.* XVIII, 15 sq. annonce que Dieu ne laissera pas les Israélites dans les ténèbres, ensorte qu'ils aient à recourir aux vaines pratiques de la divination et aux superstitions du paganisme. Le Seigneur suscitera du milieu d'eux « des prophètes » semblables à Moïse, qui, portés par l'Esprit du vrai Dieu, reconnaîtront et proclameront purement sa volonté. C'est ceux-là qu'il faut écouter. Nous ne pouvons pas, il est vrai, voir dans ce passage (avec Kurtz, Köster, Ewald, etc.) un prophète individuel de l'économie finale ; ni (avec Hengstenberg) la promesse du « prophète idéal, qui doit, ainsi que Moïse le sait, trouver sa plus haute expression dans un personnage réel : le Christ. » Tout le contexte, en particulier le contraste avec la prédiction païenne, nous force absolument de penser au prophétisme dans son ensemble. Au moment du besoin Dieu veut toujours susciter un prophète. Voilà la signification directe du texte. Mais médiatement il renferme évidemment l'assurance que le prophétisme certain, clair, spirituel et vraiment divin ne cessera pas, qu'il aura au contraire encore sa place dans l'avenir final d'Israël. Quand plus tard le peuple élu sera sans prophètes, ce passage lui donnera le droit et le courage d'attendre avec confiance le vrai prophète, le prophète pareil à Moïse.

Nous pourrions faire des remarques analogues sur *Esaïe,* XL-LXVI.

La figure du *prêtre* est encore plus à l'arrière-plan dans l'image que les hommes de Dieu nous offrent des derniers temps. Chez un peuple saint dans son ensemble, chez un

peuple-prêtre, l'idée de médiateurs spéciaux et *officiels* ne pouvait acquérir beaucoup d'importance. Et le sacerdoce de notre période répond si peu à sa destination que les prophètes, loin de lui prédire un avenir glorieux, ne lui parlent guère que pour lui adresser les plus amers reproches. Pourtant, comme la prophétie, la prêtrise se retrouve, avec un rang subordonné, auprès de la royauté, qui occupe le centre du tableau de l'époque finale. Le roi inspiré de la famille de David ne sera pas prophète seulement, mais il aura encore la dignité sacerdotale. L'antique parole qui compare David au prêtre-roi Melchisédec acquiert ainsi une valeur typique et prophétique.

Nous devons revenir ici et nous arrêter quelques instants sur la figure du *serviteur de l'Eternel souffrant*, qui, la principale dans la période prophétique, joue encore un rôle important dans les espérances d'Israël. On conçoit avec quelle facilité elle devait devenir typique. Elle amenait nécessairement tout lecteur intelligent des Ecritures à admettre un plan mystérieux, d'après lequel Dieu révèle ses pensées d'amour par les souffrances représentatives des bons, des porteurs du salut. Les plaintes des Psaumes, les sublimes tableaux d'Esaïe XL-LXVI, la figure de Job lui-même, devaient manifester ce mystère aux Israélites pieux et réfléchis d'un âge postérieur, et leur apparaître comme des types et des prophéties de fait.

Il n'existe aucun doute sur le sens typique de la figure du serviteur souffrant. Mais on peut se demander si elle est devenue positivement une prophétie dans l'esprit des prophètes de cette époque ; si, dans leur tableau des derniers temps, ils ont vu la figure du juste affligé à côté du Messie complété par les caractères essentiels du prophète et du prêtre. Sur cette questions nous nous contentons d'un *non liquet*. Vu la nature particulièrement mystique et l'obscurité du texte capital, il est à peine possible de discerner avec une pleine certitude si nous avons ici un simple type, ou déjà une application consciente à l'avenir et notamment à une individualité. Ce qui est *clair et certain*, c'est la *signification typique* de cette figure.

Le célèbre morceau : *Esaïe*, LII, 13 — LIII, 12, est très excep-

tionnel, et surprend quand on fait attention au contexte. Aussi plusieurs exégètes modernes ont-ils supposé, non sans quelque raison, que nous n'avons pas ici une portion primitive du discours du prophète, mais un fragment emprunté à une prophétie plus ancienne. On voit alors dans le serviteur de Dieu un personnage déterminé et historique, un martyr; par exemple, comme le pense Ewald, « un innocent exécuté sous Manassé. » Mais, quand cette hypothèse serait fondée, encore faudrait-il que ce passage eût été assimilé et transformé par le prophète; car, tel qu'il est, il ne peut certainement pas désigner une personnalité réelle du passé. Ce qui est dit de la mort, de la résurrection et du sort final du serviteur de Dieu ne supporte pas les limites d'une explication purement historique. Ainsi, — que le passage ait été, à l'origine, historique ou non, — nous avons toujours à nous demander ce qu'il veut dire dans l'intention du prophète, dans l'ensemble de prophéties où il est organiquement inséré.

Dans tout le livre le serviteur de Dieu est d'abord le peuple d'Israël. Mais ce sens ne nous paraît pas admissible ici. Car, — pour ne citer que ces arguments, — ce qui est dit de l'enterrement ne convient pas pour un peuple personnifié; et l'innocence absolue du serviteur de l'Eternel est incompatible avec la façon dont le même prophète relève si souvent le péché du peuple.

On pourrait plutôt songer à l'Israël prophétique, dont le prophétisme est la meilleure expression. L'agneau mené à la boucherie est une image empruntée à Jérémie (XI, 19), et trop souvent vérifiée à l'égard des prophètes. Nous n'en pouvons douter: le regard du voyant part de cet Israël prophétique, qui s'incorpore dans les justes souffrants des temps difficiles de la nation.

Mais cette explication n'épuise pas non plus le contenu du passage. La description est si concrète, si personnelle et si vivante qu'elle ne peut s'appliquer uniquement à un être collectif. Il faut tout au moins que cet être collectif soit personnifié, et devienne un portrait idéal de l'avenir. Et si nous comparons les versets 1 et 4, nous voyons clairement que le serviteur

de Dieu est distingué de ceux qui parlent, et pour lesquels il souffre jusqu'à la mort, c'est-à-dire du prophète et des membres pieux d'Israël.

Nous l'avouons volontiers : notre opinion sur ce chapitre provient moins de quelques traits isolés que de l'impression générale de la prophétie. Mais, nous en sommes convaincu, on ne rendra jamais justice à ce beau passage, si l'on ne passe pas de l'idée du peuple, et spécialement de l'Israël prophétique et pieux, à une personnification idéale de l'Israël fidèle des derniers jours; personnification dont les traits sans doute sont fournis par l'expérience de l'histoire, mais qui flotte devant l'âme du prophète comme un tableau de l'avenir. On reconnaît parfaitement que ce tableau a pour origine une personnification. Ce n'est pas en effet la personnalité, ce sont les traits qu'elle représente sur lesquels l'auteur insiste.

La souffrance de ce serviteur de Dieu est *complétement imméritée*. Elle est acceptée *librement*, *par amour*, et supportée *avec patience*. Elle *vient de Dieu* et a pour but d'*expier les péchés d'Israël*. Elle n'est donc pas un signe de la colère de Dieu contre celui qui est affligé. En outre elle consiste dans le *mépris* et dans *une mort honteuse*. Ce qu'Israël a souffert parmi les nations en conséquence de sa mission rédemptrice; — ce que l'Israël prophétique et les individus qui le composent ont supporté pour ne pas abandonner leur peuple et pour y conserver un germe de vie ; — ce que nous présentent le tableau de Job, l'ami de Dieu, et les Psaumes composés par les fidèles persécutés : — tout cela est résumé ici dans la figure idéale de ce serviteur de Dieu, souffrant et humilié, qu'on attend pour l'époque de le rédemption.

Remarquons enfin que ces douleurs ont un *merveilleux résultat pour celui qui souffre, aussi bien que pour le peuple*. Le martyr, miraculeusement ressuscité, jouit d'une longue vie et d'une postérité bénie. Il est élevé très haut; peuples et rois se lèvent devant lui en gardant un respectueux silence. Il partage le butin entre les puissants : il a le même rang et le même pouvoir que les grands de la terre. Ainsi cette admirable figure est à la fois le *prêtre*, qui s'offre lui-même en sacrifice pour le

péché du monde; le *prophète*, qui par sa connaissance de Dieu apporte la justice; le *roi*, qui, glorifié et bienheureux, récolte le fruit de ses souffrances. La gloire que le peuple élu attend pour lui-même et l'action salutaire qu'il espère exercer sur les nations, la glorification réservée au véritable Israël pour la fin des temps et les bénédictions dont il sera l'instrument, prennent corps ici dans une figure idéale. Comme le pieux Job nous est représenté recouvrant à la fin l'opulence et l'honneur, et intercédant efficacement pour ses fâcheux amis: ainsi se dresse devant nous, délivré des douleurs et de la mort, le serviteur de Dieu des derniers temps.

Quant au prophète, contemporain de Jérémie, qui nous a laissé *Zacharie*, XII, 10 sq., il n'a point eu en vue un futur envoyé de Dieu. Il décrit comment l'Eternel répandra sur la nation messianique, après la victoire qu'elle aura remportée sous la conduite du Messie, l'esprit de grâce et de supplication. Le peuple et le Messie regarderont à celui qu'ils ont percé; ils mèneront deuil sur lui comme sur la perte d'un fils unique, d'un premier né. Une tristesse universelle couvrira le pays entier; puis il y aura une source ouverte à la famille royale et messianique, ainsi qu'au peuple, pour le péché et pour la souillure. — D'après le texte masorétique, sans doute, Dieu dirait: « Ils regardent *à moi* qu'ils ont percé. » Mais ce n'est pas cela que le prophète a pu vouloir dire. Car, d'un côté le verbe serait mal choisi pour indiquer simplement le mépris et le rejet de Dieu; d'autre part la mort d'un prophète ne peut pas s'appeler directement un *déicide*. L'explication la plus naturelle est de lire אֵלָיו (*à lui*). — Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un personnage historique, d'un serviteur de Dieu qui est tombé victime de la haine des grands de Jérusalem, plutôt que de celle des païens. Car toute la manière dont il est parlé de la maison de David, de son arrogance, de sa repentance et de son expiation, fait penser immédiatement à un semblable crime à la charge des cercles dominants de Juda. Ce juste sera pleuré comme le martyr des derniers jours, de sorte que l'attentat dont il a été victime sera réparé par l'humiliation et la pénitence. Rien n'indique que le prophète place dans l'avenir la personne et la

mort de ce martyr. L'expiation seule est attendue pour l'époque du salut que l'on croit très rapprochée. Il n'est pas dit non plus que cette mort ait aucune valeur expiatoire, ou soit nécessaire pour inaugurer l'âge final. Tout au plus l'obscurité de la phrase entière fournit-elle une excuse à une érudition postérieure pour avoir rapproché ce passage de celui d'Esaïe que nous venons d'examiner.

Zacharie, XIII, 7, peut encore moins s'appliquer au Messie et à la nécessité de sa mort. Car il s'agit d'un mauvais pasteur, contre lequel Dieu exprime sa colère : sans doute le criminel roi d'Ephraïm, qui détruit le troupeau. (XI, 17.) L'Eternel lui abandonne le peuple dans son courroux, lorsque son propre pastorat, exercé par l'intermédiaire des prophètes, a été dédaigné avec ingratitude et demeure sans résultats.

TROISIÈME PÉRIODE

Le lévitisme

(459-105)

Sources. — 1° *D'Esdras à l'époque grecque* (459-333). En fait de livres prophétiques nous n'avons ici que *Malachie.* En fait d'histoire la fin de cette période paraît avoir produit le grand ouvrage qui, s'appuyant sur d'anciennes sources telles que les écrits mêmes de Néhémie et d'Esdras, embrasse les deux livres des *Chroniques*, ainsi qu'*Esdras* et *Néhémie.* Il est évidemment composé cinq générations au moins après le retour de l'exil. Nous faisons aussi remonter à cette époque le petit livre énigmatique qui porte le nom de *Kohéleth* (Ecclésiaste) et qui est attribué à Salomon. Il est difficile de distinguer les *psaumes* de cette époque de ceux de la suivante ; mais ces derniers doivent être peu nombreux. Le Psautier semble à peu près fermé vers la fin de l'époque perse.

2° *Epoque grecque jusqu'à Alexandre Jannée* (333-105.) Au commencement de cette époque, sous la domination des Ptolé-

mée : *Esther*, écrit court et peu important au point de vue religieux ; et quelques psaumes. — Sous la domination syrienne, en 176 : l'apocalypse de *Daniel* et deux psaumes encore.

Aucun de ces écrits n'a une valeur religieuse de premier ordre ; aucun ne supporte la comparaison avec les meilleurs monuments de la période prophétique. Cette impression s'impose à quiconque rapproche les psaumes de notre période des plus anciens, Malachie et Daniel des grands prophètes, Kohéleth de Job. Mais c'est dans les livres historiques que ce manque de souffle créateur, ce déclin de la vraie inspiration religieuse se fait surtout sentir. Dans les *Chroniques* on sent partout une *intention* didactique bien réfléchie. Le bonheur est mis en rapport non plus avec les grandes dispositions religieuses et morales, mais avec l'observation stricte et minutieuse des règlements lévitiques. Quand les Chroniques diffèrent des récits antérieurs, il est possible qu'elles se fondent sur des sources particulières ; cependant on n'acceptera qu'avec une extrême circonspection un fait nouveau sur leur seule autorité. Ainsi la captivité de Manassé en Assyrie est douteuse, et sa conversion impossible. Si en effet ce roi était mort repentant et pardonné, sa faute n'aurait pu être regardée par les générations suivantes — ainsi qu'elle l'est incontestablement — comme la cause d'un châtiment qu'aucune expiation ne peut plus détourner. Le chroniste est aux historiens prophétiques ce que le docteur de la loi est au prophète.

Le caractère documental et l'inspiration ne se rencontrent dans ces livres qu'à un degré inférieur. Nous sommes néanmoins encore sur le terrain du canon et de l'Ancien Testament. Car l'Esprit qui a donné naissance à la religion révélée est certainement toujours dominant dans nos écrits, bien qu'il ne déploie plus la même puissance créatrice.

Des sources portons notre regard sur la *vie religieuse* de notre période, et voyons ce qui la distingue essentiellement. Les Israélites de la seconde Jérusalem sont devenus des « Juifs. » Le haut enthousiasme a fait place à une faiblesse intérieure qui aime à s'appuyer sur la force de l'âge antérieur. La communauté revenue de l'exil était guérie de l'idolâtrie et de la ten-

dance à accepter les religions étrangères. Ceux qui n'avaient point à cœur le salut d'Israël n'étaient pas retournés vers les ruines de Sion. On n'éprouvait désormais plus le besoin d'opposer au culte de la nature la vraie religion dans sa grandiose et spirituelle unité. Les pensées fondamentales du salut n'étaient plus contestées. Il ne s'agissait plus que de développer les notions données une fois pour toutes ; et un pareil développement doit nécessairement se renfermer dans d'étroites limites.

La période prophétique avait atteint le point culminant de la religion de l'Ancien Testament. Aucune conception du salut plus élevée que la sienne n'était possible avant l'apparition du Christ. Tout ce qu'on pouvait essayer dans la période suivante, c'était de donner une forme plus rigoureuse à ce qui avait été le produit immédiat et vivant de l'esprit religieux, d'en faire une sorte de théologie. Aussi rencontrons-nous constamment les signes d'une diminution de vie. De moindres esprits administrent les trésors que des esprits plus grands ont laissés. Ce qui s'y ajoute de nouveau est d'un profit douteux.

La domination des Perses ne réalisa pas les espérances qu'elle avait fait concevoir à Israël. Déjà les derniers prophètes de la période précédente voient de nouveau dans la Perse la montagne qui doit se changer en plaine, et savent que les temps de la perfection ne viendront pas que la paix n'ait été troublée, que Dieu n'ait remué le ciel et la terre. Tel est le point de vue de notre époque. On souffre d'un lourd assujettissement. L'œil du peuple doit chercher le repos et le bonheur dans l'avenir, derrière de nouveaux jugements. — Un développement national et normal n'étant pas possible pour Israël, le peuple se tourna vers l'unique bien qui lui restât en propre, vers le seul terrain sur lequel il retrouvât son indépendance: la religion de ses pères. Ici deux choses se présentaient en première ligne.

D'abord la *ville sainte*, avec le *temple* et le *culte*. Le service divin devint de plus en plus la joie et l'orgueil de toute la nation ; réorganisé selon les anciennes ordonnances, il offrit un ordre plus parfait que jamais et reprit tout sa splendeur. Les

prêtres, unis plus intimement aux lévites, étaient très nombreux relativement au chiffre des Israélites revenus de l'exil : ce qui donnait au peuple entier un caractère religieux et sacerdotal que l'ancien Israël n'avait jamais eu. Le plaisir qu'on prenait aux belles cérémonies en fit attribuer l'origine aux temps les plus reculés. David fut considéré comme l'introducteur de la musique sacrée et l'organisateur du culte ; le souvenir populaire prêta ainsi à l'antiquité les traits d'une époque idéale dans le sens lévitique, traits qui ne paraissent pas l'avoir réellement distinguée. Les préceptes lévitiques, qui dans la suite des siècles avaient été rédigés et réunis en un tout, furent désormais lus et expliqués publiquement. Le souverain sacrificateur, seul représentant vraiment indépendant de la nation, acquit une importance croissante. Il en fut de même du temple et des sacrifices. La liberté des anciens prophètes vis-à-vis des formes extérieures du culte fit place à une légalité pieuse et respectable, mais étroite et non sans danger. C'est dans cet esprit-là qu'on écrit maintenant l'histoire. La justice lévitique des divers rois donne partout la mesure de leur réelle valeur aux yeux de Dieu. Les actes racontés avec le plus de détails sont les institutions cérémonielles et les réformes du culte.

La seconde chose essentielle était l'*Ecriture sainte*. Par les soins d'Esdras la meilleure partie des anciens livres sacrés reçut une forme durable. Il a évidemment retouché lui-même ces écrits; car la tradition qui en attribue à Esdras la réunion définitive paraît juste quant au fond principal. Et les légendes sur la manière miraculeuse dont il fut inspiré pour fixer son recueil, — légendes, il est vrai, postérieures à Josèphe, — font supposer qu'Esdras ne se borna pas à un travail formel. On avait sans doute encore suffisamment conscience du véritable esprit de la révélation pour ouvrir la collection des livres saints à bon nombre de morceaux de cette époque, dont le commencement vit surgir au moins *un* prophète. Mais d'une façon générale le peuple ne se sentait plus en présence d'une littérature vivante. Elle était déjà une arche sainte qu'il ne fallait pas toucher, et devint de plus en plus une lettre morte. La science des scribes se mit à s'en emparer, à rassembler les

écrits sacrés en un tout, un canon, bien que lentement et sans principes parfaitement déterminés. Ce qu'on y ajouta fut plutôt une répétition qu'une nouvelle création. On releva avec prédilection les plus anciens récits ; on s'attacha à la loi de Moïse de préférence aux développements qu'y apportent les prophètes. Mais, dès que l'on rencontre même les commencements d'une « Ecriture sainte, » l'évolution religieuse cesse d'elle-même, si du moins une nouvelle phase de la religion ne réussit pas à se dégager. En revanche on assiste aussi nécessairement à des essais de développement formel ou de théologie. Et partout il y a un temps de transition, jusqu'à ce que les hommes pieux du présent se sentent tout à fait inférieurs aux livres sacrés. Ainsi à l'époque qui nous occupe ; ainsi dans le second siècle du christianisme.

En résumé, la vie religieuse au temps des Perses est essentiellement conservatrice et aboutit à la forme sacrée. Autour du temple et du service divin, autour du grand prêtre qui personnifie l'indépendance religieuse du peuple, autour de l'Ecriture inspirée qui devient un canon, se groupe une communauté pleine de sérieux et de piété, plus sévère au point de vue religieux et moral qu'aucune des générations précédentes. Mais il y manque la force créatrice des temps anciens. Et comme la plus grande habileté technique, qui marque les époques où l'art est en décadence, ne peut remplacer le génie des âges de progrès : ainsi, sur le terrain de la religion, une bonne moyenne de dévotion et de moralité ne peut remplacer l'esprit créateur et révélateur qui enflammait les pères.

Sous la domination des *Ptolémée*, le sentiment du vide intérieur, de l'abandon de l'Esprit divin ne fait que s'accroître. Aucun prophète ne s'élève plus en Israël. L'Ecriture sainte est fermée, parce que — comme le rapporte Josèphe, certainement dans l'esprit de ce temps — lorsqu'il n'y a plus de prophètes on ne peut plus discerner sûrement le caractère divin des écrits. Ce qui est reçu plus tard encore dans le canon le doit à des raisons faciles à reconnaître. On ne pouvait guère en exclure les *Psaumes*, admis dans la liturgie et chantés par la communauté. Le livre d'*Esther* se recommandait par son sujet

populaire et par sa liaison avec une fête qu'on aimait. *Daniel* enfin convenait au canon par sa forme pseudonyme qui le reportait dans l'antiquité, par son caractère mystérieux et énigmatique, et il en força, pour ainsi dire, l'entrée par l'immense impression qu'il produisit sur cette époque.

Alors commença à s'exercer l'influence d'une civilisation supérieure à plusieurs égards : celle des Grecs. L'Egypte par des moyens spirituels et la Syrie par la violence essayèrent de fondre la vie nationale et religieuse d'Israël avec la culture hellénique, qui semblait capable de se tout assimiler. Le résultat principal de ces efforts fut, il est vrai, l'opposé de ce qu'on attendait: les Juifs se cramponnèrent plus que jamais à cette religion qui faisait la raison d'être de leur nation ; ils repoussèrent toujours plus vivement tout élément étranger, et déployèrent une foi joyeuse, prête au combat et au martyre. Mais, d'un autre côté, les Juifs établis en Egypte — où se poursuivait la traduction de l'Ecriture sainte — travaillaient à un rapprochement avec le monde grec, rapprochement qui eut les plus importantes conséquences pour les Israélites de la dispersion et pour leur patrie elle-même. — Ainsi cette époque est encore inférieure à celle de la domination perse: elle renferme déjà les germes des divisions qui deviendront plus tard des sectes, et de l'étroitesse qui sous le nom de *judaïsme* s'opposera même au christianisme.

La lutte héroïque qu'Israël soutint contre les *Syriens* pour conserver sa religion, ses coutumes et son indépendance politique a eu naturellement une profonde influence sur la vie religieuse du peuple. La source de la poésie sacrée recommença à couler ; la foi en un royaume de Dieu qui doit couvrir le monde embrasa de nouveau les cœurs. On se tourna vers l'avenir avec un espoir enthousiaste. Des écrits comme *Daniel* et les plus anciennes parties du livre d'Hénoc peignirent l'avenir final sous les couleurs les plus brillantes, et avec un ton mystérieux qui rappelait la prophétie antique. Lorsqu'on eut réussi à établir une royauté sacerdotale qui triompha des peuplades voisines et les contraignit d'accepter les formes de la théocratie, les pensées messianiques durent se réveiller avec

une force nouvelle. Et le sanctuaire récemment consacré sur le mont Morija devint tout naturellement un centre universel pour la foi des milliers de personnes qui, à l'orient et à l'occident, au nord et au midi, adoraient le Dieu d'Israël et attendaient son salut.

Mais le côté particulièrement *juif* s'accentua aussi plus que jamais. La civilisation grecque, la plus belle et la plus humaine de toutes, fut finalement repoussée comme ennemie de Dieu. Ainsi la nationalité religieuse d'Israël se mit en opposition déclarée et passionnée avec tout ce qui était étranger.

Parmi les apparitions religieuses de la période lévitique c'est le *scribe* qui mérite le plus notre attention. Les prophètes ont disparu. Le dernier, Malachie, appartient au commencement de cet âge ; et encore n'a-t-il pas l'importance de ses grands prédécesseurs. A la place du prophète nous avons désormais le scribe, en hébreu *sopher*. Ce mot est employé dans les anciens temps pour désigner la plus haute charge du royaume ; nous le rencontrons à côté de mazkir (historiographe). Plus le nombre des écrits sacrés augmentait, plus les prophètes s'étaient sentis poussés à communiquer au peuple ses trésors ; et ainsi la fin de la période précédente avait formé une transition à l'époque des scribes. Cependant, tant qu'il y eut de véritables prophètes, ce rapport de dépendance à l'égard de la littérature sainte qui leur était transmise se renfermait dans des limites précises. Tout en puisant avec joie à la source des livres antiques, ils sentaient que l'Esprit habitant en eux les autorisait à parler, eux aussi, au nom de l'Eternel. Pour attester la vérité de leurs paroles ils n'avaient besoin d'aucun texte écrit. Ils ne craignaient pas de traiter l'Ecriture avec liberté, d'en contester même et d'en corriger quelques expressions qui prêtaient au malentendu. Pénétrés de la conscience de leur vocation, ils dépendaient directement et uniquement de Dieu.

Il en fut tout autrement lorsque cet appel divin eut cessé de se faire entendre en Israël. Sans doute on n'en vint là que par degrés. La bonne main de Dieu repose encore sur Esdras le scribe, non plus il est vrai pour l'élever à l'extase prophétique, mais simplement pour le guider. Parmi les livres de cette

époque quelques-uns seulement acquirent une considération approchant de celle des précédents. Et bientôt la transition fut accomplie. Dès que les hommes de la génération présente ne sentirent plus vivant en eux l'Esprit qui animait l'Ecriture, ils ne purent ni employer librement les livres saints, ni donner une importance égale à leurs propres discours. La parole écrite portait le sceau de l'Esprit de la révélation ; elle était donc l'autorité. Les hommes les plus pieux, reconnaissant que cette direction personnelle de l'Esprit de Dieu leur faisait défaut, recoururent à l'Ecriture comme à une règle au-dessus d'eux. Ce qu'ils disaient et pensaient eux-mêmes n'était vrai qu'autant qu'ils se fondaient sur l'Ecriture, soit immédiatement, soit par voie de déduction. On n'imaginait absolument pas une contradiction avec l'Ecriture ; tout au plus cherchait-on à expliquer ou à adoucir un passage par sa comparaison avec un autre. Ainsi au prophète succéda le scribe ou docteur de la loi[1], qui réclama la foi non plus en vertu de pleins pouvoirs reçus directement de Dieu, mais en s'appuyant sur la sainte Ecriture, entourée alors de la vénération universelle. L'existence des scribes était une preuve que la religion de l'Ancien Testament avait atteint son terme. Une religion qui se développe encore a des prophètes ; une religion arrivée à sa perfection n'a plus que des docteurs et des commentateurs. C'est ainsi que vers la même époque, dans le domaine de la civilisation grecque, la poésie se transforma insensiblement en philologie et la philosophie en vains systèmes d'école. Le christianisme seul, en promettant l'Esprit divin à tous ses véritables disciples, leur permet d'être à la fois docteurs et prophètes.

La première grande figure, la figure typique des scribes est *Esdras*, qui est prêtre également. Ses efforts infatigables pour former par le moyen des Ecritures saintes un vrai peuple de Dieu en font l'homme le plus éminent dans la dernière période de l'histoire religieuse du peuple. Mais il n'est pas prophète dans le sens propre du mot. Il applique son cœur à rechercher la loi de Dieu, et à enseigner à Israël les statuts et les ordon-

[1] Par malheur aucun de ces deux mots ne répond exactement à l'allemand « Schriftgelehrter », littéralement : *savant, érudit en Ecriture.*

nances mosaïques. Le thème de ses prédications est l'ancienne histoire sainte. Il fait usage du « livre de Moïse, » écrit par les prophètes, les serviteurs de Dieu. La nouvelle alliance qu'il fait contracter solennellement au peuple se rapporte presque exclusivement au côté lévitique de la loi.

Il n'est plus possible de considérer le scribe comme un type religieux ; car il ne peut ni développer, ni compléter la religion. Il devient au contraire, par la nature des choses, le type de la résistance au véritable esprit progressif ; il représente le conservatisme outré et rétrograde. Pourtant Esdras, grâce à sa valeur personnelle et aux tendances analogues de l'époque suivante, fut idéalisé par les souvenirs populaires. Représenté d'abord, avec raison, comme celui qui apporta la dernière main à la reconstruction de l'état au point de vue lévitique, il apparaît bientôt, avec son compagnon Néhémie, comme le premier et l'unique fondateur de la seconde Jérusalem ; il se confond ensuite avec le prophète Malachie ; on en fait enfin un personnage merveilleux, le maître de la science des scribes, enlevé au paradis comme Hénoc et Elie.

L'époque classique des scribes ne vint que beaucoup plus tard. Le caractère propre du docteur de la loi ne se développa avec tous ses traits distinctifs que par les derniers travaux de la collection du canon, et par les études d'où sortirent la Mischna et la Guémara. Sous cette forme sans doute le scribe n'est pas devenu un type du Rédempteur, mais un type des ennemis de l'accomplissement du salut. En revanche les scribes héroïques des derniers combats contre Rome mériteraient par eux-mêmes, comme les pieux Israélites du temps des Macchabées, ou même comme les serviteurs de Dieu qui souffrirent durant la captivité de Babylone, mériteraient, disons-nous, de symboliser les plus hautes idées de la religion révélée. Mais il leur manque, à eux aussi, l'Esprit créateur des anciens temps ; et, comme tous les scribes, ils sont plus secs, par conséquent plus passionnés et plus fanatiques que les prophètes, dont les convictions et l'autorité provenaient de l'esprit et non de la lettre. En somme ces hommes font sur nous une impression tragique, l'impression que nous éprouvons toujours

quand nous voyons de grandes forces et une volonté généreuse lutter, dans un temps de décadence, pour une cause irrévocablement perdue.

La position des étrangers qui acceptaient plus ou moins complétement la religion d'Israël fut déterminée plus exactement et selon des principes fixes pendant la période lévitique. On distingua les *prosélytes de la justice* et les *prosélytes de la porte*. La dispersion avait eu pour résultat nécessaire de faire connaître aux païens la religion vraie, et de provoquer chez un grand nombre le désir d'embrasser cette religion à la place de leurs cultes nationaux, dont la puissance s'était évanouie. Les prophètes postérieurs à l'exil font voir que le prosélytisme est en progrès. Outre les conversions toujours plus fréquentes dues au pouvoir de la vérité, on commence à convertir des peuples entiers par la force. La circoncision est imposée aux Iduméens par Jean Hyrcan, aux habitants de l'Iturée par Aristobule ; Pella est détruite par Alexandre pour n'avoir pas voulu accepter le judaïsme.

Cet accroissement du prosélytisme a une importante signification pour la religion d'Israël. Quoique le droit de cité dans le royaume de Dieu continuât à être protégé par une haute barrière de formes extérieures, l'idée du royaume de Dieu se dégageait pourtant de plus en plus de la conception purement nationale. Il ne fallait plus descendre des pères selon la chair, il fallait accepter la religion révélée et en suivre les prescriptions pour être enfant de Dieu, citoyen du royaume des cieux. Les fidèles devaient avoir devant les yeux non plus un empire national juif, auquel se soumettraient les autres peuples, mais un empire messianique de nature religieuse, dont tous ceux qui acceptent la vraie religion pourraient devenir membres réels et jouissant de la plénitude de leurs droits. Toutes les aspirations normales de cette époque font prévoir la rupture des bornes de l'Ancien Testament, le passage de la religion particulariste à la religion universelle.

Passons à une institution qui acquiert dans la période lévitique une importance considérable. A côté du temple relevé de ses ruines, et glorieux encore malgré l'absence de l'arche

de l'alliance, nous rencontrons une autre sorte de lieu de culte. Pendant l'exil déjà les Israélites, éloignés de leur sanctuaire détruit, avaient été poussés par la nécessité à se réunir au bord des eaux courantes pour les prières, les ablutions et l'édification commune. Lorsqu'ils revinrent dans leur patrie, cette coutume se maintint et se développa. On construisit des maisons de prière, où la communauté s'assemblait au jour du sabbat pour lire l'Ecriture et prier. La lecture de la loi avait été introduite par Esdras. Les heures fixées pour la prière et la règle de prier en se tournant du côté de Jérusalem étaient depuis longtemps en usage. Ces maisons de prière, ces *synagogues* étaient de simples salles de réunion, sans aucune pompe. Une armoire pour les livres, une chaire pour le docteur, des siéges pour la communauté, des flambeaux : voilà tout ce qu'il fallait. Et le chef ou président, les anciens, le serviteur, tout le personnel de ces lieux de culte était tiré de la communauté par une libre élection, sans égard à la descendance lévitique ni à aucune différence de rang. Les synagogues étaient partout le centre de la vie religieuse pour les Juifs de la dispersion.

On comprend aisément quelle fut l'influence d'une telle institution. Elle ne procura pas uniquement un moyen de tenir constamment en éveil la vie religieuse de la communauté indépendamment du centre unique du culte. Elle fut l'origine d'une nouvelle conception du service divin. Pour ceux qui demeuraient loin de Jérusalem, le temple avec sa splendeur et ses cérémonies resta sans doute le siége mystérieux de la présence de Dieu, de la réconciliation, l'expression de toutes les grandes pensées religieuses. Mais il devint de plus en plus un symbole. On avait au contraire journellement devant les yeux un service divin sans prêtres et sans lévites, sans sacrifices, sans mystères, sans objets symboliques, un service consistant dans l'édification du cœur par le moyen de la sainte Ecriture et de la prière en commun. Ici la maison de Dieu était réellement la maison de la communauté. L'habitude d'accorder successivement la parole à tous ceux qui la désiraient diminuait la distance entre prêtre et laïque. Les synagogues ont

certainement contribué plus que toute autre chose à préparer une religion où les sacrifices d'animaux et les formes sacrées disparaissent pour passer à l'état de simples types ; où l'union avec Dieu a pour intermédiaire sa parole écrite, le discours édifiant et la prière commune ; où il n'existe pas de caste sacerdotale, mais une classe librement formée de docteurs qui sont les ministres (serviteurs) ou interprètes de la parole. On sait assez de quelle utilité les synagogues furent pour le christianisme naissant, en servant de points de départ à la mission parmi les païens.

Le temple d'Onias en Egypte n'acquit aucune signification religieuse.

Le déclin de la vitalité religieuse exerça son influence sur l'idée de Dieu, — je ne toucherai pas ce sujet — et davantage sur la façon de considérer la *sainte Ecriture*. L'époque qui produit encore elle-même des écrits canoniques peut manifester une *tendance* à séparer l'Ecriture sainte de tous les autres écrits ; elle ne peut pas transformer cette tendance en principes clairs et positifs. Or cette tendance, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, est incontestable depuis Esdras. La loi de Moïse, de plus en plus accessible à tous par la lecture publique, devient la base de toute la moralité. Esdras s'en réfère déjà à la parole de Dieu prononcée par Jérémie et qui doit infailliblement s'accomplir. Daniel fait des écrits de Jérémie l'objet de son étude ; la loi et les autres Ecritures ont pour lui depuis longtemps une autorité divine. Les Chroniques mentionnent le Psautier comme étant de David, la Thorah comme mosaïque et se la représentent placée, en qualité de livre d'instruction, entre les mains des lévites. Les histoires du Pentateuque, depuis celle de la création, sont simplement commentées dans un but d'édification. Bref, un puissant courant entraîne les Juifs vers une conception qui fait de la littérature religieuse des anciens temps quelque chose d'incomparable et d'inattaquable, et qui la sépare absolument de tous les écrits récents.

L'époque des apocryphes nous montre cette tendance devenue beaucoup plus générale et plus marquée. Nous rencon-

trons surtout dans la communauté égyptienne, sous l'influence de la théorie platonicienne sur l'inspiration, une exaltation croissante des saintes Ecritures. On les élève complétement au dessus du domaine de l'activité et de la limitation humaines, on en fait purement et simplement des paroles divines dont les auteurs, pareils à la cithare, servaient d'instruments extérieurs à l'action de Dieu. La vénération de la lettre sacrée devient telle qu'elle laisse reporter sur la version grecque de l'Ecriture les représentations les plus extravagantes de l'activité divine. Cette conception régnait du temps de Jésus partout où l'on traitait l'Ecriture *théologiquement*. Ces siècles de décadence religieuse, dans le sentiment distinct de leur impuissance, faisaient des livres antiques, tout pénétrés de l'Esprit de la vraie religion, une idole devant laquelle se prosternait leur propre pauvreté[1].

La science des scribes exerce sur la religion une double influence :

1° Elle commence à formuler des *dogmes théologiques*. Ainsi sur la résurrection individuelle, les anges et les démons, la « Chokma » (sagesse) et les forces divines.

2° Elle modifie la nature et l'interprétation de la *prophétie*.

Laissant de côté le premier de ces deux sujets, je terminerai cette longue étude en montrant quelle est sur le second l'opinion de M. le Dr H. Schultz. Ici, comme partout, je lui laisse d'ailleurs, — cela va sans dire, — toute la responsabilité de ses affirmations et de ses jugements.

Dans la période lévitique la prophétie est remplacée par l'*apocalyptique*, non sans l'avoir introduite par les visions d'Ezéchiel et de Zacharie. L'*apocalypse* est une forme tout à fait arbitraire et artificielle. Le voyant fait passer devant les yeux de son esprit l'histoire du peuple de Dieu, telle qu'elle s'est développée jusqu'à son temps, dans une suite de tableaux intentionnellement obscurs. Il esquisse ainsi une sorte de *philo-*

[1] Ici se placent deux chapitres traitant les sujets suivants : *Division remplaçant l'unité de foi* (Partis et sectes. — Scepticisme. — Admission d'éléments étrangers). — *Exagération de l'élément national et de l'importance des formes sacrées.*

sophie de l'histoire au point de vue de la prophétie de l'Ancien Testament. Et pour pouvoir également présenter ses images historiques comme des visions, ainsi que la forme l'exige, il est à peu près forcé de recourir au pseudonyme. On choisit un nom antique, de préférence un de ceux qu'a célébrés la légende sainte : Daniel, Hénoc, Esdras, Moïse, les Sibylles, etc. Le développement historique avec toutes ses particularités apparait comme une vue de l'avenir, accordée miraculeusement à un de ces hommes prophétiques du passé. A l'époque ou de pareils livres furent composés, ces particularités étaient naturellement claires et simples pour l'initié ; mais pour celui qui n'était pas dans le secret elles demeuraient incompréhensibles, selon l'intention de l'auteur. Quant à la postérité, qui ne peut que deviner ces détails, ils lui présentent souvent des énigmes indéchiffrables.

Dès que commence l'*avenir réel* de l'écrivain, nous avons des conclusions très générales, tirées du développement historique, si possible avec d'anciens textes prophétiques à l'appui. Ce n'est plus la certitude immédiate des prophètes ; ce sont des calculs, des déductions. Mais justement par cette raison l'image de l'avenir prend des proportions mystiques, surhumaines, surnaturelles.

Il semble au regard superficiel que dans les apocalypses la puissance prophétique atteigne un degré supérieur. Les caractères que nous avons déjà mentionnés, le point de vue grandiose et universel, — naturel dans un temps où le sort d'Israël est inséparablement lié à celui des grandes monarchies, — tout cela produit l'impression d'une activité prophétique extraordinairement remarquable. Mais en réalité c'est précisément le contraire. Ces détails appartiennent au passé, et ils sont traités exprès de telle sorte que l'initié les reconnait aisément ; pour *nous* sans doute ils sont fréquemment inintelligibles, non-seulement parce que nous ne connaissons pas tous les faits de ces temps-là, mais encore parce que nous ignorons quelle était par exemple la chronologie adoptée par les auteurs, et comment les événements étaient considérés alors dans les cercles des Juifs pieux. La forme de la vision,

l'insistance mystérieuse à se donner pour infaillible, sont un simple cadre et vont avec le pseudonyme. Quant aux vrais *tableaux de l'avenir*, ils offrent simplement soit la répétition fantastiquement exagérée d'antiques paroles inspirées, soit des conséquences qui en sont tirées selon les procédés d'une érudition scolastique.

La *prophétie de Daniel*, seule apocalypse reçue dans le canon, se rattache à la prédiction faite par Jérémie que l'exil durerait soixante-dix ans. Mais, au lieu d'un brillant accomplissement, Israël n'est arrivé au bout de ces soixante-dix années qu'à un état très imparfait, qui dès lors, bien loin de s'améliorer, empire sensiblement. L'époque où vivait le voyant semble précisément apporter l'humiliation la plus profonde. Sur le terrain consacré du temple s'élève un autel païen, « l'abomination de la désolation ; » la religion et les coutumes nationales d'Israël sont foulées aux pieds par Antiochus Epiphane. En conséquence les années de la prophétie doivent se prolonger pour le voyant. Comme la lettre apocryphe de Jérémie fait des ans sept générations, ainsi Daniel change les ans en semaines d'années. Partant de ce point de vue, il se représente le passé sous forme de visions et le poursuit jusqu'aux temps bienheureux de la fin. Les grandes puissances qui se disputent l'empire du monde lui apparaissent premièrement sous l'image d'une statue. La tête d'or est Nabuchodorossor, la poitrine et les bras d'argent sont Balthasar, le ventre et les hanches d'airain les Médo-Perses, les cuisses de fer Alexandre, les pieds de fer et d'argile la domination grecque, partagée entre l'Egypte et la Syrie. Mais une pierre détachée sans mains, c'est-à-dire mise en mouvement par la toute-puissance de Dieu, met en pièces les pieds de la statue, — fait par là cesser pour toujours la prédominance païenne sur le monde; — puis se transforme en un rocher, remplit toute la terre, et devient un royaume éternel qu'aucune ruine ne menace, le royaume messianique.

Dans un autre tableau, — dont plusieurs traits sont différents, ainsi que le comporte la liberté de semblables descriptions, — Daniel voit quatre animaux monter de l'abîme. Ces êtres d'en bas sont encore les monarchies universelles. Leurs attributs

les font reconnaître pour la Chaldée, la Médie, la Perse, la Grèce. Et dès le chapitre suivant il est si clairement question de la lutte entre la Perse et la Grèce, de la division de l'empire grec, de la méchanceté d'Antiochus Epiphane, que cette explication, appuyée d'ailleurs positivement par les chapitres XI et XII, est tout à fait hors de doute. Après dix rois grecs une corne, d'abord insignifiante, brise trois cornes existantes et acquiert un grand pouvoir. Cette corne ou ce roi est Antiochus Epiphane. Il profère des blasphèmes contre le Tout-Puissant, réussit à vaincre le peuple pendant trois ans et demi, veut changer les services divins et les jours de fête, en un mot révolutionner la religion d'Israël. Mais à la fin Dieu siége avec ses saints pour le jugement, et alors apparaît devant lui dans les nuées du ciel le représentant du peuple des saints, « quelqu'un de semblable à un fils d'homme. » Cette expression pourrait être une simple personnification du peuple, mais elle semble plutôt indiquer le chef de l'empire, le Messie. La défaite d'Antiochus est ainsi rattachée par la prophétie à l'inauguration du bonheur final, ou du règne messianique des Israélites pieux. Daniel voit, dans les derniers temps, le Messie descendant du ciel, où il habite auprès de Dieu, et pareil à un de ces anges de rang supérieur que le même livre décrit aussi comme « semblables à un fils d'homme. » Ce passage montre comment l'époque des scribes en vint à concevoir un Messie mystique et métaphysique, et lui fit tirer son origine non plus d'Israël, mais du ciel et de l'éternité.

Le chapitre IX, 25 sq., est hérissé de graves difficultés ; peut-être la vraie solution de ce passage n'est-elle pas encore découverte. Mais ici, comme pour les autres prophéties de Daniel, *l'interprétation historique est la vraie* par opposition à l'interprétation *messianique*. En effet l'interprétation messianique introduit dans l'Ancien Testament une prédiction magique que nulle prophétie ne connaît et ne peut connaître. De plus elle a recours à une chronologie extrêmement arbitraire et vacillante. Enfin et surtout elle est *tout à fait incompatible* avec une quantité de détails de la prophétie. L'abolition du sacrifice apparaît toujours comme l'acte le plus criminel ; elle ne peut

donc certainement pas être attribuée ici au Messie. Celui qui est retranché, ou assassiné, meurt sans laisser de descendant ou de successeur : trait qui ne convient qu'à une dynastie. D'après le contexte, l'oint *mis à mort* ne peut pas plus être identique à celui *qui vient* qu'à celui qui apparaît avant les soixante-deux semaines d'années. Ou bien ils sont tous trois une seule et même personne : ce qui ne s'accorde pas non plus avec l'explication messianique. Ou bien ce sont trois personnages dont la venue et les destinées déterminent les grandes évolutions du temps. La fin de toute l'époque est marquée par l'onction du saint des saints, ou la nouvelle consécration du temple. Les soixante-deux semaines sont désignées comme le temps où la ville sainte se rebâtit, mais au milieu d'anxiétés ; ce sont évidemment les années relativement tranquilles, mais pleines encore de souffrances, qu'amena le gouvernement des Perses et des Ptolémée. L'abolition du sacrifice n'a certainement pas pour *cause* « la première moitié de la semaine » (c'est-à-dire la mort de Jésus) ; mais elle *dure,* cette demi-semaine, jusqu'à ce que le temple soit reconsacré. En un mot, pour soutenir l'explication messianique, il faut partout faire violence au texte et tomber dans la contradiction. Ainsi ce chapitre prophétise simplement, sous forme apocalyptique, avec la chute d'Antiochus Epiphane, le terme des soixante-dix années de l'exil d'Israël, le commencement du temps de la bénédiction.

Quand on parle d'un *second sens* de certains passages de l'Ecriture, on a l'air au premier abord de contredire les principes les plus incontestables de toute saine exégèse. Car, dans son contexte et suivant l'intention de l'auteur, chaque parole n'autorise certainement qu'*une seule* interprétation. Aussi notre idée d'un second sens ne doit-elle en rien violer cette règle. Il est indubitable que les auteurs de l'Ancien Testament ont donné à leurs paroles un sens unique, et que ce sens ne peut se dégager que par la méthode grammaticale et historique. Mais, nous en sommes convaincu, divers passages de l'Ecriture sainte *ont acquis dans la conscience du peuple une signification plus étendue*, par l'usage qu'en fit la communauté

pieuse, par les pensées que de son point de vue elle devait y rattacher. Cette signification, devenue historique, appartient encore au développement nécessaire de la religion de l'Ancien Testament, et acquit une grande importance pour la brillante et vivante image de l'avenir dont le peuple nourrit sa foi.

Les *Psaumes* II, CX, LXXII, par exemple, lus sans opinion préconçue, se rapportent, on n'en peut pas douter, aux circonstances du présent. Il s'agit du roi actuel. Les poëtes font reposer sur sa tête les espérances grandioses et idéales d'Israël, et cela avec raison; car, quel que soit l'individu qui occupe temporairement le trône, c'est dans la royauté que se concentre la mission nationale. Mais il est dans la nature de pareils chants de dire tout cela sur un ton sublime et exalté, qui ne conviendrait pas à la prose ordinaire et que l'on n'y rencontre pas.

Aussi ces poèmes furent-ils facilement employés comme hymnes pour le service divin par un peuple auquel l'interprétation grammaticale et historique était étrangère, et dont la science suivait de tout autres lois. On les entoura de vénération et les regarda comme des oracles de Dieu, auxquels on supposait volontiers d'emblée un contenu mystérieux et merveilleux. Aussi ne put-on plus les appliquer aux rois pour lesquels ils avaient été composés, à ces rois que la mort avait depuis longtemps dépouillés de leur gloire. On ne pouvait pas davantage penser à un prince contemporain, lorsqu'il n'y avait plus en Israël de royauté se prêtant à être idéalisée. On ne pouvait donc s'arrêter, pour en faire l'objet de ces chants, qu'à *un seul* personnage, le roi qui devait réaliser toutes les grandes pensées de la royauté israélite, le roi dont on espérait la venue, en un mot le Messie. Ainsi, par suite de leur contenu et des conditions actuelles de leur interprétation les Psaumes de ce genre devinrent nécessairement *messianiques*; ils prophétisèrent le Rédempteur. Les auteurs de ces poèmes ne parlaient, il est vrai, pas de lui; le sens premier et historique ne peut le désigner que typiquement, tout au plus. Mais le *peuple croyant* prophétisait le Messie, par la façon dont il lui appliquait et devait lui appliquer le contenu de ces

chants ; leur second sens, né historiquement au sein du peuple, est par conséquent messianique.

D'après la même loi, on donna forcément une valeur messianique aux Psaumes qui présentaient un juste du temps présent sous une lumière idéale, rattachant, par exemple, à ses souffrances et à sa victoire l'espoir de la conversion des païens et d'un état parfait du monde. D'une manière analogue a dû se former l'explication messianique de maint passage obscur des prophètes. Dans tous ces cas nous avons une prophétie, mais une prophétie « médiatisée[1] » par la sciences des scribes ; c'est-à-dire une attente de l'avenir reposant non plus sur une certitude religieuse à l'égard du développement des décrets divins, mais sur une conception d'antiques paroles de l'Ecriture sainte.

De cette façon la prophétie ne pouvait s'enrichir d'aucun élément proprement nouveau ; car la pensée messianique de ces poèmes était née d'un idéal déjà existant, imprimé dans les écrits prophétiques. Néanmoins ce second sens de l'Ecriture développa sous plusieurs rapports l'image de l'avenir. La poésie aime les expressions transcendantales ; et quand une érudition timorée et prosaïque, pleine d'un saint respect pour la lettre, les entend dogmatiquement, le tableau dépasse les proportions humaines. La poésie aime les expressions rares, qui, à moitié comprises, semblent plus tard des indications mystérieuses. La tendance, déjà générale, à élever métaphysiquement la figure du Messie devait trouver un aliment dans de tels poèmes et dans les passages difficiles des livres prophétiques.

Ainsi le fréquent emploi du mot « éternel[2] » fit toujours plus considérer le règne messianique comme enlevé aux limites du temps, *éternel* au sens absolu. Le prédicat « Dieu » fut appliqué au Messie dans une tout autre acception qu'aux rois des temps passés. L'idée du fils de Dieu, engendré par lui, devint beaucoup plus mystique. On imaginait le Messie trônant

[1] *Vermittelt.*

[2] On sait combien les termes *éternel, à toujours, à perpétuité, d'âge en âge,* etc, ont, dans l'original hébreu, une signification vague.

à la droite du Tout-Puissant, partageant sa gloire et sa domination, exerçant un sacerdoce royal comme celui de Melchisédec. On pouvait déjà découvrir mystiquement dans l'Ancien Testament son mariage avec la communauté On enseignait sa résurrection. On lui attribuait une naissance miraculeuse. On annonçait qu'il régnerait sur toutes choses, après avoir été fait pour « un peu de temps » inférieur aux anges.

Grâce à ce double sens de l'Ecriture, l'image du Christ prédit par les hommes de Dieu devint plus colorée et plus populaire, en même temps que plus surhumaine et plus métaphysique. Les chrétiens ont saisi avec une joie particulière ce côté de la prophétie, pour y trouver l'annonce des souffrances et de la glorification de leur Maître.

DIEU ET L'HOMME

PAR

Dr HERMANN ULRICI [1]

Seconde partie : Eléments de philosophie pratique. Premier volume : Introduction et principes généraux. Le droit naturel.

Le premier volume de l'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui traite deux sujets bien distincts, les principes généraux de la morale dans le sens large du mot, et les applications de ses principes au droit. Les applications à la morale proprement dite et à l'esthétique viendront plus tard.

I. PRINCIPES GÉNÉRAUX

La morale suppose la volonté libre, sans laquelle il n'y a plus lieu de distinguer, ni le bien du mal, ni le vrai du faux, ni le juste de l'injuste. Le matérialisme, il est vrai, nie la liberté et ses conséquences, mais il se borne à nier, il ne prouve pas et ne peut pas prouver.

A. LA VOLONTÉ

La vie morale, comme toute vie organique, suppose le mobile ; celui-ci est une combinaison de force et de besoin, qui

[1] *Gott und der Mensch* von Dr Hermann Ulrici. Zweiter Theil : Grundzüge der practischen Philosophie. Erster Band : Allgemeine grundlegende Einleitung. Das Naturrecht. In 8°, 1873.

permet à l'être de produire lui-même les conditions de son existence, qui implique par conséquent une idée de conservation de soi-même ; la satisfaction du besoin procure en outre une jouissance. L'homme possède une assez grande variété de mobiles ; l'auteur en énumère quelques-uns, entre autres l'imagination.

L'homme, et c'est en cela qu'il se distingue du reste de la création, n'est pas l'instrument passif, le jouet de ses mobiles ; il les domine, peut leur imposer silence, dans une certaine mesure même les évoquer à son gré ; c'est cette faculté de dominer les mobiles qui constitue la volonté, laquelle par conséquent ne doit pas être confondue avec le mobile, comme cela se fait malheureusement souvent. Pour que cet empire puisse s'exercer sur les mobiles, il faut que ceux-ci se changent en désirs, c'est-à-dire qu'ils deviennent conscients. La conscience est indispensable à la volonté ; elle doit porter non-seulement sur le besoin, mais sur les moyens de le satisfaire et peut-être même sur les conséquences de cette satisfaction.

La volonté n'est pas nécessaire à l'action ; le mobile suffit à lui seul pour mettre le corps en mouvement ; c'est ce qui arrive toujours chez l'animal, ainsi que chez l'homme quand il ne se possède pas. La volonté s'oppose à ce cours naturel des choses pour contrôler le mobile. Cette résistance est un premier acte, auquel vient s'en joindre le plus souvent, bien que pas toujours, un second, la délibération, puis un troisième, la décision, qui n'est pas nécessairement conforme au résultat de a délibération. Le discernement et la conscience, nécessaires à la volonté, ne doivent pourtant pas se confondre avec celle-ci, qui présente plutôt le caractère d'un mobile. Toutefois, la volonté supposant la conscience, elle se développe graduellement comme celle-ci, ce qui ne l'empêche pas d'être le véritable moi, l'essence de l'homme.

B. LA LIBERTÉ

Une fois qu'il a appris à distinguer entre les mobiles et la volonté qui vient les modérer, l'homme arrive à considérer cette volonté, qui est son moi, comme étant, en partie au moins, la

cause de ses actes ; il pense qu'il dépend de lui d'agir dans tel sens plutôt que dans tel autre. En d'autres termes, il se croit libre. On peut contester le bien fondé de cette croyance ; mais personne n'en conteste l'existence. — L'auteur voit dans le besoin puissant que nous avons de conserver et de développer notre prétendue liberté, dans le fait que l'homme est capable d'aller au devant de la mort, de surmonter par conséquent même l'instinct de la conservation personnelle, des indices très-forts en faveur de l'existence de la liberté ; il passe ensuite en revue, pour en démontrer l'insuffisance, les diverses objections faites à cette thèse. Nous devons renoncer à le suivre dans cette discussion.

Disons seulement qu'il déclare en terminant que la liberté est la condition *sine qua non* de toute morale.

C. ORIGINES DES NOTIONS MORALES

Il n'y a pas de société sans règle communément observée par les associés ; cette règle, il est vrai, peut se borner à l'obéissance à un même chef. Comment expliquer cette unité de conduite ? Arrivons tout de suite à la partie dogmatique, en passant par-dessus la polémique.

Une règle de conduite, dit l'auteur, n'est observée que si elle se présente comme un devoir. Le sentiment du devoir est donc un facteur indispensable à la notion de société. L'existence du devoir est attestée par le repentir, par un regret de n'avoir pas fait quelque chose qu'on pouvait faire. Quand le sentiment du devoir se précise, quand nous avons conscience non-seulement que le devoir existe, mais encore de ce en quoi il consiste, nous arrivons à l'obligation, *Pflicht*. La conscience morale, *Gewissen*, est à la conscience de l'obligation, *Pflicht-Bewusstsein*, ce que le fait général est au cas particulier. L'un et l'autre supposent et complètent le sentiment du devoir. La conscience seulement n'est pas un fait primordial ; elle suppose une distinction entre plusieurs sentiments. Cette distinction peut être imparfaite ; la conscience alors sera défectueuse, car c'est un préjugé que de la croire infaillible.

Produit d'une combinaison, d'un développement, la con-

science est très inégalement présente chez les divers individus; le sentiment du devoir au contraire est un fait psychologique élémentaire qui se retrouve et se retrouve le même chez tous les hommes. Cette invariabilité est dans sa nature, car il se contredirait s'il ne la possédait pas. A la fois subjectif et objectif, en ce qu'il a son lieu dans le sujet et en ce que l'objet doit s'y conformer, il est le critère qui nous permet de distinguer le vrai, le beau, le bien, d'une manière générale le moral.

L'existence de ce sentiment constatée, déterminons-en la nature. C'est une affection de l'âme relative à ses propres états, et en particulier à son développement futur. Tout développement suppose un but, qui doit être le même pour toutes les âmes. L'idée de devoir est une idée de perfectionnement; il faut distinguer seulement le perfectionnement moral, qui consiste à bien choisir les buts, du perfectionnement naturel, qui augmente les moyens nécessaires pour arriver aux buts. Les deux perfections s'appuient l'une l'autre; il peut arriver, ce nonobstant, que le même être soit très parfait dans un sens et très imparfait dans l'autre.

Notre but, c'est nous-mêmes, notre propre perfectionnement. Reste à savoir en quoi consiste la perfection. Celle de la connaissance s'appelle le vrai, celle de la volonté le bien, celle du sens esthétique le beau. Ces trois idées supposent le sentiment du devoir, complété par d'autres éléments. Cherchons d'abord en quoi consiste le vrai.

LE VRAI.

Cette notion est de nature essentiellement morale. Cela se manifeste dans le fait que nous ne nous contentons pas de l'exact, relatif aux idées particulières, aux effets, aux apparences, que nous voulons avoir une conception de l'ensemble du monde, des causes, de l'essence des choses. Cette connaissance supérieure, dont l'objet est le vrai, ne nous est nécessaire, ni pour notre vie matérielle, ni même pour notre vie intellectuelle isolément considérée, lesquelles pourraient se contenter d'idées particulières et d'exact. Elle est nécessaire à notre vie morale, à la satisfaction du besoin d'ordre et de règle qui nous

possède ; il nous la faut, parce que nous avons un devoir à accomplir et que nous ne pouvons pas l'accomplir sans son secours.

La notion de vérité est donc une idée morale ; d'abord parqu'elle ne peut se trouver que chez un être moral ; ensuite parce qu'elle renferme l'idée d'un but qui ne peut être atteint que par l'activité d'un être moral; enfin parce qu'elle répond à une idée de devoir, et nous impose l'obligation de tendre à la perfection de la connaissance. Ainsi comprise, la notion du vrai est la base indispensable de celle du bien.

LE BIEN

Si le vrai nous était inaccessible, nous ne pourrions avoir une notion vraie du bien. Toutefois la méthode qui conduit à la vérité sur le bien n'est pas celle qui conduit à la vérité sur les choses, leur but et leur règle ; le secours de l'expérience fait ici défaut. Une action en effet est bonne ou mauvaise suivant les buts qu'elle poursuit, les motifs qui la déterminent. Or, les buts et les motifs ne sont pas révélés par l'expérience, immédiatement au moins.

Nous appelons bien tout ce qui satisfait nos besoins, tout ce qui a une valeur pour nous. A ce titre, la vérité elle-même est bonne. L'homme est la mesure du bien, tandis que la mesure du vrai se trouve dans l'objet, dans l'ensemble du monde. Le bien est anthropocentrique, le vrai cosmocentrique.

Le critère du bien, c'est l'homme, mais l'homme tel qu'il doit être. Au physique comme au moral, ce qui convient à l'être sain ne convient pas toujours à l'être maladif ; d'où résulte que la perfection est nécessaire au bonheur. Mais l'homme ne naît pas parfait ; il faut distinguer en lui le bien du mal. Il faut distinguer aussi le bien ou le mal naturel, qui sont tout ce qui favorise la perfection ou s'y oppose, et le bien ou le mal moral, qui supposent une volonté humaine dans les conditions indiquées.

LE BEAU

La notion du beau se développe aussi graduellement. Elle a son point de départ dans un fait naturel et sensible, qui doit

être complété par un élément spirituel. L'élément naturel c'est la perception d'une apparence agréable ou désagréable ; l'élément spirituel, c'est la satisfaction donnée par le beau comme par le bien et le vrai, au besoin de perfection, au sentiment de ce qui doit être. On arrive de la sorte à définir le beau : ce qui met en évidence la perfection humaine. Complétons la définition en disant : Le beau présente la perfection que l'homme doit atteindre par sa volonté.

Le sens du beau se manifeste d'abord dans le goût de la parure, que nous trouvons chez l'enfant et le sauvage, L'homme cherche le beau d'abord en lui, et en étend plus tard l'idée au reste de la nature. La nature n'est belle qu'en sens qu'elle répond à des sentiments humains.

La faculté qui nous permet de distinguer le beau est l'imagination, laquelle travaille, souvent à notre insu, à mettre de l'ordre dans nos conceptions comme la force plastique en met dans les éléments matériels de notre être. L'imagination est satisfaite ou choquée par les données de nos sens ; de là la cont fusion souvent faite entre ce qui flatte les sens et ce qui plaît à l'imagination ; de là aussi l'attrait, l'amour qu'éveille en nous la contemplation du beau.

Cet attrait ne se retrouve pas toujours ni dans le vrai qui nous déplaît souvent, ni dans le bien qui se présente parfois sous la forme d'un devoir pénible à accomplir. Le beau est précisément destiné à nous faire aimer le bien et le vrai, en nous les signalant et les couvrant de charmes.

D. RAPPORT DE NOS DIVERSES IDÉES MORALES. LA RAISON. LA SCIENCE ET L'ART ; L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

Pourquoi les notions fondamentales du beau, du vrai et du bien varient-elles suivant les temps et les personnes ? Cela tient soit au développement inégal de l'idée de devoir dont elles sont des fonctions, soit au fait que la faculté de discernement, qui est nécessaire aussi, s'exerce avec plus ou moins de profondeur, de précision et de pureté ; elle est souvent dénaturée par l'intervention d'intérêts personnels, de sympathies, etc.

Les trois idées du beau, du bien et du vrai ayant be-

soin les unes des autres pour se développer, cette solidarité a fait supposer l'existence d'une faculté unique de l'âme, qui s'appliquerait à ces trois objets et qu'on appelle la raison, *Vernunft*. Le sens de ce mot est difficile à déterminer. On considère généralement la raison comme la faculté qui nous permet de concevoir le suprasensible ; elle tient nécessairement du sentiment, puisqu'il ne peut être ici question de sensation ; elle renferme en outre un élément de discernement. Comme le nom l'indique (*Vernunft* de *vernehmen*), la raison est une prise de possession de certaines données ; elle a une valeur pratique, puisqu'elle nous met en mesure d'atteindre nos buts; enfin, on se la représente comme un mobile, qui nous pousse à agir raisonnablement et s'efforce de régler les autres mobiles.

On voit que la raison met en jeu des facultés diverses ; c'est à cause du caractère moral qui leur est commun qu'on les réunit dans une même conception et sous un même nom. La raison se présente ainsi comme le concours de toutes nos facultés, pour l'accomplissement de notre destinée.

L'esprit humain ayant besoin d'unité, ce concours des diverses facultés ne peut se faire qu'au moyen d'une répartition du travail entre les différents moments ou entre les différents individus qui composent une société. L'instant consacré à la recherche du vrai ne peut pas l'être à la réalisation du bien ou du beau. La personne qualifiée pour l'une de ces tâches ne l'est par le fait même généralement pas pour une autre. C'est ce qui a fait distinguer diverses sphères d'activité, dont certains individus font leur spécialité ; ainsi la science, qui poursuit le vrai et l'art qui se propose le beau. Le bien est l'objet de la pratique qui est l'affaire de tout le monde, sans excepter le savant et l'artiste. C'est pour satisfaire leurs besoins communs au moyen de facultés diverses que les hommes s'organisent en sociétés, parmi lesquelles l'état et l'église tiennent le premier rang.

E. BUT ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE.

Les diverses branches de l'activité humaine et les diverses institutions qu'elles font naître doivent conserver les unes vis-

à-vis des autres une certaine indépendance, qui laisse pourtant subsister leur solidarité. La détermination de leurs limites ne peut être opérée que par la philosophie pratique ; elle seule est en mesure de montrer à l'homme les divers buts qu'il doit se proposer et d'assigner à ces buts leur importance relative.

La philosophie pratique montre d'abord comment la nature humaine est essentiellement morale, et comment le sens moral est indispensable à la recherche et à la conquête du vrai ; elle laisse aux autres sciences l'exécution de cette tâche.

Elle ne s'acquitte pas aussi facilement à l'égard du bien et du beau ; ici elle doit entrer dans le détail. Elle se divise alors en plusieurs branches, qui sont la morale proprement dite, l'esthétique et le droit ; ce dernier, qui s'occupe de l'organisation de la société, de la création des conditions nécessaires au développement de l'homme moral, est un prélude nécessaire aux deux autres sciences. Mais on ne peut l'aborder que si on connaît la nature morale de l'homme. C'est ce qui a forcé l'auteur à faire précéder de l'étude que nous venons de résumer le traité de droit naturel que nous allons aborder maintenant.

(A suivre.) HENRI BROCHER.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Reuss. — Bibliotheca novi testamenti graeci[1]

Ce n'est pas sans quelque tristesse que nous annonçons cette nouvelle publication d'un homme qui, durant de longues années, fut un des principaux soutiens de la science théologique protestante dans nos pays de langue française et qui ne nous appartient plus aujourd'hui. L'ouvrage que voici, le premier qu'il ait publié depuis les événements de 1870, est dédié à *l'alma mater Argentoratensis* rajeunie sous l'égide de l'empire germanique ressuscité. Mais la science, heureusement, n'est en soi pas plus allemande que française. Le livre de M. Reuss en est lui-même la preuve la plus éloquente, ne fût-ce que par l'idiome dans lequel il est écrit. La langue latine, que le savant professeur manie si bien, n'est-elle pas comme le symbole de ce cosmopolitisme ou de cette neutralité de la science?

La *Bibliotheca Novi Testamenti græci* est le type d'une œuvre d'érudition méthodique, exacte et patiente. Il est à craindre, seulement, que ce mérite même n'ait pour effet de la laisser passer inaperçue de la plupart de ceux qui ne sont pas exégètes ou critiques de profession. Raison de plus pour nous de la signaler à l'attention de ceux de nos lecteurs qui n'en auraient pas encore eu connaissance et qui, sans être du métier, s'intéressent aux recherches sérieuses sur le texte des Livres saints.

Contrairement à ce qui se voit souvent, cet ouvrage offre plus et mieux que ne promet son titre. En effet, ce n'est pas ici un simple *catalogue* plus ou moins complet des *éditions* du Nouveau Testament grec, mais une véritable *histoire* critique du *texte imprimé* de 1514 à 1870.

[1] *Bibliotheca Novi Testamenti graeci, cuius editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit Ed. Reuss Argentoratensis.* Brunsvigæ ap. Schwetschke et fil. 1872. VIII et 314 pag.

On y trouve sous une forme plus complète, plus exacte, plus détaillée, avec tout l'appareil bibliographique désirable, la matière que l'auteur a dû résumer en quelques pages dans les dernières éditions de son Histoire des livres saints du Nouveau Testament. La *Bibliotheca* comble une lacune depuis longtemps sentie. Elle remplacera dorénavant avec avantage des travaux, remarquables pour leur époque sans doute, mais devenus absolument insuffisants, tels que les *Prolegomena* de l'anglais Mill (1707) et la *Bibliotheca sacra* de Jaques Le Long, de l'Oratoire (1709-1723), rééditée et augmentée par Masch (1778).

On ne peut que féliciter les sciences bibliques de ce que le sujet en question a rencontré un auteur aussi exceptionnellement qualifié pour le traiter avec succès. M. Reuss non-seulement est versé comme peu d'autres dans les questions d'exégèse et de critique biblique ; il a su, à force de sacrifices de plus d'un genre, réunir avec le temps la collection d'éditions du Nouveau Testament la plus riche qui ait jamais existé. Grâce à ses soins et à sa libéralité, la nouvelle bibliothèque académique de Strasbourg possédera un trésor unique en son genre. Sur 657 éditions à lui connues — dont 537 réellement différentes les unes des autres, et 120 ne différant d'autres éditions que par le titre, — l'infatigable critique a réussi à en acquérir 582 (dont 484 de la première espèce), tandis que les bibliothèques publiques les mieux montées n'en possèdent que la moitié à peine et même seulement le tiers ou le quart: celle de Stuttgardt 285, provenant de Jos. Lorck, « le prince des bibliophiles, » qui en possédait lui-même 346 ; celle de Sussex à Londres un peu plus de 200; celle de Hambourg 180, provenant en bonne partie de la bibliothèque du pasteur Gœze, bien connu par sa polémique avec Lessing ; celle de Wernigerode dans le Harz 140, celle de Berlin 114, etc. Des 75 éditions qu'il n'a pas pu acquérir, M. Reuss a pu en examiner de ses propres yeux 66; les 9 autres ont été collationnées pour lui par des amis. A part ces 657 éditions décrites et classées en parfaite connaissance de cause, il en est au plus 50 dont l'auteur ne connaît l'existence que pour les avoir vues citées par d'autres ; à quoi, dit-il, il faut sans doute en ajouter un certain nombre qui ont paru en Angleterre et en Amérique *in usum scholarum*, mais qui sur le continent européen ne sont pas même connues de réputation. – M. Reuss a, du reste, exclu de son travail les éditions partielles n'embrassant que telle ou telle portion du Nouveau Testament, pour autant qu'elles ne font que reproduire un texte plus ancien. Il en a exclu également les *fac-simile* des différents manuscrits anciens.

La grande et importante innovation que présente la *Bibliotheca* consiste en ce que les éditions y sont groupées par familles, au lieu d'être énumérées dans l'ordre chronologique ou classées d'après le format. C'est la forme et la nature du texte, le plus ou moins de parenté ou de différence entre le texte d'une édition et celui des autres qui ont servi de principe dans cette œuvre de classification. Dans ce but, il fallait comparer les éditions entre elles. Mais comme il ne pouvait être question de les comparer toutes d'un bout à l'autre, — travail qui dépasserait les forces d'un homme et qui d'ailleurs ne donnerait pas des résultats suffisamment certains, comme le prouve l'exemple de ceux qui ont tenté de l'entreprendre, — M. Reuss a imaginé une méthode plus expéditive qui conduit tout aussi sûrement au but. Parmi la masse des variantes qui se rencontrent dans les manuscrits et les éditions imprimées du Nouveau Testament grec, il en a choisi *mille* (222 dans les épîtres pauliniennes, 151 dans les Actes, 136 dans Matthieu, 119 dans l'Apocalypse, 110 dans Luc, 94 dans Marc, 64 dans les épîtres de Jaques, Pierre et Jude, 55 dans l'évangile de Jean, 40 dans l'épître aux Hébreux et 9 dans les épîtres de Jean). Le nombre de 1000 était assez considérable pour que les différences saillantes entre une édition et une autre ne pussent pas échapper à l'œil du critique, et pourtant pas assez pour que le travail de collation en devînt trop fastidieux. Les variantes, d'ailleurs, n'ont pas été prises au hasard ni choisies sous l'empire de quelque préoccupation que ce soit. Elles ont été prises autant que possible parmi celles qui affectent le sens même du texte ou qui ont acquis une certaine célébrité par les discussions critiques ou théologiques auxquelles elles ont donné lieu. Ce sont les passages renfermant ces variantes-types qui ont été conférés dans chacune des 657 éditions.

Cette méthode a le grand avantage de faire ressortir pour ainsi dire à première vue le plus ou moins de rapport qui existe entre deux textes. Elle indique même plus clairement le caractère et la valeur d'une édition que ne le ferait une collation complète de toutes les variantes indistinctement. M. Reuss en cite une preuve frappante (§ 5 des *Præmonenda*). Le critique anglais Mill ayant comparé entre elles les quatre éditions d'Erasme, constate que la deuxième (1519) diffère de la première (1516) en 400 endroits, la troisième (1522) de la deuxième en 118, la quatrième (1527) de la troisième en 106. On serait tenté de conclure de ces chiffres que la deuxième édition fut presque une œuvre nouvelle, tandis que les deux éditions subséquentes subirent des modifications beaucoup moins importantes.

Cependant, lorsqu'on regarde aux variantes qui ont pour effet de modifier réellement le texte, il se trouve que la deuxième édition ne diffère de la première qu'en 27 endroits sur 1000, la troisième de la deuxième en 15, la quatrième en 29, et que dans le plus grand nombre des cas les changements d'une édition à l'autre ne sont guère autre chose que des corrections typographiques, sauf dans la quatrième qui est un peu plus exacte dans l'Apocalypse.

Les treize premiers chapitres de l'ouvrage traitent de l'*editio complutensis* 1514 (tome V de la célèbre polyglotte publiée sous les auspices du cardinal Ximénès), des éditions d'Erasme et de différentes familles du texte dérivant directement ou indirectement de ces premiers travaux. Le chapitre XIV est consacré aux premières éditions critiques du XVIIIe siècle, publiées antérieurement à Griesbach. Dans les chapitres XV à XXIV, l'auteur poursuit l'histoire du texte à partir de Griesbach jusqu'à nos jours. Il énumère ensuite, au chapitre XXV, des éditions suédoises, italiennes et anglaises non encore collationnées. Enfin il mentionne, chapitre XXVI et XXVII, 8 éditions citées par des bibliographes, dont l'existence lui paraît douteuse, et *84 qui n'ont jamais existé.* (On a pris pour des éditions du Nouveau Testament grec certaines éditions du Nouveau Testament latin ou néo-grec et même des éditions de l'Ancien Testament grec.) — L'ouvrage se termine par un index des éditions par ordre chronologique avec renvois à la page où chacune d'elle est décrite; un index des noms des éditeurs par ordre alphabétique, un index des variantes rangées en vingt-huit groupes, d'après les familles ou les éditions où elles ont fait leur première apparition dans le texte imprimé, enfin un index des passages cités, d'après l'ordre des livres bibliques.

Le livre de M. Reuss aura pour effet de réformer sur bien des points l'histoire traditionnelle du texte imprimé du Nouveau Testament. Bien des données et des appréciations qui, pendant longtemps, se sont transmises de confiance d'une isagogique à l'autre — souvent sur l'autorité d'on ne sait trop qui — devront être corrigées ou complétées. Plusieurs critiques du XVIIe et du XVIIIe siècle, notamment Wells (1709-1719), Macius (1729) et Harwood (1776) que M. Reuss appelle le précurseur de Lachmann, sont vengés de l'injuste oubli où leurs mérites et leur nom même étaient tombés. Tel autre, plus récent, qui a pris soin de remplir le monde de sa renommée tout en soumettant ses devanciers à une sévère critique, se voit remis à la place, très honorable du reste, qui lui revient selon la justice.

Un fait curieux qui résulte de cette histoire du texte mérite d'être

encore spécialement relevé, parce qu'il prouve combien les idées les plus répandues et qui semblent les moins sujettes à caution, reposent souvent sur un fondement peu solide.

On parle constamment, à propos du Nouveau Testament grec, d'un *texte reçu*. On entend par là le texte adopté par les Elzévir (1624), texte remontant à Bèze, aux Etienne et à Erasme, qui aurait été réimprimé sans changements pendant un siècle et demi jusqu'à Griesbach (1774). C'est à ce critique que reviendrait la gloire d'avoir mis le premier à la place de ce texte devenu stéréotype un texte plus correct tiré de sources plus anciennes. Or M. Reuss démontre clairement qu'un pareil *texte reçu* n'a en réalité jamais existé, et en même temps il explique l'origine de cette erreur. Le terme remonte à Griesbach qui appelle *vulgaris et receptus* le texte qu'il avait entrepris d'amender. Ce texte était en effet celui des éditions elzéviriennes. Mais le célèbre critique ne l'appelait de la sorte que parce que c'était le texte universellement reçu et presque seul connu de son temps dans les églises luthériennes de l'Allemagne septentrionale où sont situées les universités de Iéna et de Halle. Dans ces contrées on n'employait guère alors que les éditions sorties des presses de l'orphelinat de Halle et des officines de Voss à Leipzig et à Berlin, lesquelles reproduisaient purement et simplement le texte elzévirien de 1624 (c'est-à-dire en définitive le texte de Th. de Bèze). Elles se recommandaient par leur bon marché et avaient pour elles la routine orthodoxe. Griesbach lui-même connaissait les autres éditions alors existantes, mais il n'en a pas tenu compte parce que, dans le milieu où il vivait, elles n'étaient guère connues. On le voit, le critique de Iéna pouvait en son temps et dans son pays parler d'un *texte reçu*. Mais prise dans l'acception générale et absolue qu'on lui prête habituellement, cette expression est tout à fait inexacte et contraire aux faits. Sans doute le stabilisme croissant de la théologie protestante au XVIIe siècle se manifeste entre autres dans la tendance à faire du texte adopté par les Elzévir une sorte de texte masoréthique, à «l'entourer d'une haie» comme les scribes juifs l'avaient fait pour l'Ancien Testament, et à décrier, à persécuter même comme hérétiques ceux qui se permettaient d'y toucher; il suffit de rappeler le nom du bâlois J.-J. Wetstein. Il n'en est pas moins vrai que l'édition elzévirienne de 1624 n'a jamais joui de la dignité exceptionnelle et de l'autorité exclusive que l'on a bien voulu lui prêter après coup ensuite d'un malentendu. Bien avant Griesbach des hommes intelligents, érudits et courageux avaient publié le texte du Nouveau Testament sous une forme renou-

velée, quelques-uns même sous une forme plus correcte que Griesbach ne le fit après eux, et plusieurs de ces éditions étaient assez généralement employées par les théologiens en dépit du prétendu *texte reçu*. Il serait, du reste, dans plus d'un cas, fort difficile de dire quelle est la leçon « reçue. » par la raison bien simple que la leçon changeait pour ainsi dire d'un jour à l'autre, même dans les éditions appartenant à une seule et même famille. Et à combien de critiques depuis Griesbach n'est-il pas arrivé d'opposer au soi-disant texte reçu des leçons qui, lorsqu'on y regarde de plus près, se rencontrent plus fréquemment dans les éditions antérieures à Griesbach que les leçons réputées reçues !

H. V.

F. Delitzsch. — Commentaire sur la Genèse; 4me édition [1].

Ce commentaire bien connu, dont la *troisième* édition avait paru en 1860, apparaît de nouveau, rajeuni et enrichi par dix années d'infatigable travail. C'est, en effet, une édition « entièrement remaniée » que le savant professeur de Leipzig offre au public théologique. Sans doute, le fond du livre est demeuré le même. Le point de vue général n'a pas changé : c'est toujours du point de vue de « l'histoire du salut » que le contenu de la Genèse est envisagé ; l'auteur s'applique a en faire ressortir le caractère religieux, symbolique et typique. La méthode exégétique également est la même : méthode reproductive, c'est-à-dire paraphrase explicative du texte, et non de simples scholies. Pas de changement non plus dans la manière de résoudre le problème de la composition de la Genèse et de celle du Pentateuque en général : un homme doué de l'esprit prophétique (*jéhoviste*), et vivant du temps de Josué ou au commencement de l'épopue des juges, a donné au Pentateuque sa forme actuelle 1° en *complétant* l'œuvre d'un prêtre (*écohiste*), contemporain de Moïse, dans laquelle avait déjà été incorporé le «livre de l'alliance» (Ex. XIX-XXIV), et 2, en incorporant à son tour, à cette œuvre ainsi complétée, le *Deutéronome* mosaïque. Enfin l'explication du texte n'a pas non plus subi de modifications fondamentales ; les passages difficiles, les termes susceptibles d'interprétations diverses sont expliqués en général de la même manière que précédemment. Ainsi les *Bené-Elohim* (VI, 2) sont des anges, et *beshag-*

[1] *Commentar über die Genesis* von Franz Delitzsch. Mit Beiträgen von Professor *Fleischer* und Consul *Wetzstein*. Vierte gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Leipzig 1872, 602 pag. gr. in-8.

gam hou (VI, 3) signifie « puisqu'il (l'homme) est chair. » *Shilo* (XLIX, 10) est le nom de la ville éphraïmite : « jusqu'à ce qu'il (Juda) arrive à Silo, et qu'à lui revienne l'obéissance des peuples. » L'*Ange de Jehovah* n'est pas Jehovah lui-même sous la figure d'un ange, mais un ange réel dont Jehovah fait son organe spécial dans telle ou telle circonstance donnée. La *lutte de Jacob* n'a eu lieu ni en songe ni en vision ; ç'a été une lutte réelle où l'homme tout entier était engagé, un travail de l'esprit accompagné d'efforts corporels ; Jacob a lutté par la foi prières et larmes, Osée XII, 4, 5), mais en déployant en même temps tout ce qu'il avait de forces physiques (hanche démise). Cependant l'ange de Dieu, tout en ayant l'apparence d'un homme, n'avait ni chair ni os ; il opposa violence à violence en vertu du pouvoir que l'esprit exerce sur tout ce qui est corporel. Et si Jacob put l'emporter sur Jehovah, c'est que celui-ci ne lui opposait qu'une mesure déterminée de sa toute-puissance. Quant au récit de la *création* (Gen, I), nous n'en possédons pas le texte primitif, conforme en tous points à la révélation que reçut le premier homme. Cette révélation primitive a passé par la tradition orale et y a subi diverses métamorphoses en rapport avec le génie des différentes nationalités : de là les ressemblances et les différences entre les cosmogonies nationales. C'est une des formes de cette tradition qui nous à été conservée dans le premier chapitre de la Genèse. Quoique ce ne soit pas le texte primitif et complet, on peut être certain que rien d'essentiel ne se sera perdu, et que notre récit aura été conçu et reproduit sous l'influence du même esprit qui jadis en avait communiqué l'original aux premiers hommes, etc., etc.

Le fond de l'ouvrage est donc demeuré le même. Il n'est pas de page, cependant, qui n'ait été plus ou moins remaniée. Inutile de dire que l'auteur a tenu soigneusement compte, dans l'introduction comme dans le corps du commentaire et dans les notes, de tout ce qui, dans les principaux ouvrages publiés depuis 1860 en Allemagne et ailleurs, se rapporte de près ou de loin à la Genèse. Il s'est tenu au courant des explorations modernes en Egypte, en Assyrie et dans le domaine des langues aryennes, remontant aux sources les plus sûres et suivant les autorités les plus compétentes. Les pages traitant des relations de la famille de Jacob avec l'Egypte et du fameux problème des Hyksos, ont été entièrement refondues, principalement d'après les renseignements fournis par le papyrus Sallier I. L'auteur s'arrête à ce résultat que les Hyksos n'étaient pas des Israélites, mais des conquérants de même race, arabes ou phéniciens, qui avaient pénétré en Egypte antérieurement à l'immigration israélite, et qui en furent expulsés par

des rois de la dix-septième dynastie. De cette expulsion des Hyksos il faut distinguer l'exode des Israélites, qui eut lieu en 1314 avant Jésus-Christ, sous le règne d'Aménophis, fils de Ramsès II Miamoun, de la dix-neuvième dynastie, et qui, dans la tradition égyptienne rapportée par Manéthon, est représenté comme une expulsion de gens lépreux ayant infesté l'Egypte à la même époque que les Hyksos. Quant à la question de savoir si le roi sous lequel Joseph arriva en Egypte était un prince hyksos, M. Delitzsch pense qu'elle doit être résolue négativement. C'était un roi indigène, sans parenté de race avec la tribu hébreue.

On sait la place considérable qu'occupaient dans les précédentes éditions les questions relatives à la géologie et à l'astronomie dans leurs rapports avec la Bible. L'apologétique s'y mêlait largement à l'exégèse. Dans cette nouvelle édition, l'auteur est parti du principe que « le commentateur de la Genèse fait bien pour le moment d'ignorer les théories encore si incertaines et sans cesse changeantes des géologues sur la formation de la terre, et de s'en tenir purement et simplement à son texte. » C'est par fidélité au texte, également, qu'il a renoncé à fonder l'hypothèse de « restitution » sur les premiers versets de la Genèse. (Vers. 2 : La terre *était* confuse, etc., et non plus : *fut* ou *devint* confuse.)

En général, les jugements portés par l'auteur le sont d'une manière moins absolue, ses affirmations sur bien des points ont pris une forme moins tranchante : ce qui dans la troisième édition n'était « pas douteux » est déclaré, dans la quatrième, vrai « d'une manière générale ; » ce qui, là, était « absolument impossible » est devenu, ici, « invraisemblable. » (Cp. pag. 19 de la quatrième édition avec pag. 21 et suiv. de la troisième.) Cet adoucissement dans les termes se fait remarquer principalement dans les pages consacrées à l'histoire de la critique du Pentateuque, et dans celles où l'auteur est conduit par son sujet à placer les données historiques ou chronologiques de la Genèse en regard des résultats discordants de la science moderne. (Voir entre autres au chap. 5.)

Parmi les morceaux rédigés à nouveau, se trouvent les notes sur les noms de Dieu Elohim et Jehovah (pour ce dernier, M. Delitzsch a adopté la prononciation *Yahvéh*, à la place de *Yahavah*), et l'excursus relatif aux fleuves du paradis.

Plus encore que dans les précédentes éditions, l'auteur a voué ses soins à la critique du texte traditionnel et à l'explication étymologique des mots. Bon nombre de racines hébraïques sont expliquées

ici pour la première fois d'une manière satisfaisante. Un registre alphabétique, à la fin du volume, indique tous les mots ainsi expliqués, avec les renvois nécessaires pour les retrouver dans le commentaire. Un autre registre renferme la liste des synonymes expliqués. Ce supplément aux dictionnaires hébreux existants n'est pas la partie la moins instructive de l'ouvrage.

Notons enfin que cette édition a été enrichie de trois articles géographiques qui ont pour auteur le savant consul prussien à Damas, M. J. G. Wetzstein : le premier sur *Hoba*, « à la gauche de Damas, » jusqu'où Abraham poursuivit les quatre rois venus d'Orient (XIV, 15.) Cette localité ne doit pas être identifiée avec Kâboun (Winer, d'après le voyageur Troïlo), à ½ lieue seulement au nord de Damas, mais avec une source, Hoba, à vingt lieues nord-est de cette ville, sur la lisière du désert, où il y a toujours grande affluence de nomades, et où il existait autrefois un village. Le second article traite de la situation de *Tsohar* où Lot alla se réfugier (XIX, 22.) Généralement on place cette ville sur la presqu'île de la mer Morte, mais elle doit se chercher là où on la plaçait au siècle dernier, au sud-est de la mer Morte, à Ghor es-Safiah ; elle y est ensevelie sous les alluvions de plusieurs torrents venant des montagnes voisines de Moab. Cette situation est la seule qui s'accorde avec les relations de l'époque des croisades, avec les vieux itinéraires, les indications de Josèphe et les données bibliques. Dans un troisième article, M. Wetzstein s'occupe de *Kadès* (Gen. XIV, 7) et de la *frontière méridionale de la Palestine* (Jos. XV, 1-4.) Les géographes, on le sait, ont été jusqu'ici dans une grande incertitude au sujet de la situation de Kadès, cette localité si souvent citée dans l'Ancien Testament et célèbre par le séjour que les Israélites y firent sous Moïse. Tandis que les uns (Robinson et Raumer) la plaçaient dans l'Arabah, à quelques lieues au sud de la mer Morte, d'autres (Rowlands) l'identifiaient avec *Koudès*, situé à deux journées de marche de l'Arabah, du côté de l'occident. Or, M. Wetzstein cherche à démontrer, par un passage de la géographie arabe de Makdizi (né à Jérusalem dans la première moitié du Xe siècle), et à l'aide de renseignement fournis par Seetzen et par Palmer (The desert of the Tîh, etc., 1871), que Kadès était situé non loin de l'Arabah, à trois lieues environ au nord du mont Madara (31°.5' lat. nord et 52° 45' long. est.) C'est une localité bordée à l'ouest par le massif ou plateau de Makrâh qui s'élève entre l'Arabah et le Ouaḍdy el-Arish, et située au pied du col Nakb-el-Yémen par où passe la route d'Hébron à l'Arabah. Ce district du désert, bien arrosé et traversé par une route de commerce

importante, se prêtait particulièrement bien à l'établissement d'un camp nomade. Si Kadès est identique avec le *Kádous* de Makdizi, le *Koudés* de Rowlands paraît correspondre à Kédès, ville du Négeb de Juda (Jos. XV, 23), d'où il résulterait que la frontière méridionale de la Palestine avançait beaucoup plus au sud qu'on ne l'admet généralement.

Malgré tous les éléments nouveaux dont son commentaire s'est enrichi dans cette quatrième édition. M. Delitzsch a réussi à en diminuer le volume, soit par une impression plus compacte, soit en s'appliquant à donner plus de concision à son langage, soit enfin par les coupures qu'il a faites çà et là. H. V.

REVUES

JAHRBUCHER FUR DEUTSCHE THEOLOGIE.

1871. — Première livraison.

PALMER. Jean Brentz comme prédicateur et comme catéchète.

GRIMM. Le prologue de l'évangile de Luc.

BENDER. Examen de la valeur scientifique de la doctrine du sentiment de dépendance absolue dans le système théologique de Schleiermacher.

Bulletin. — Renfermant entre autres un compte-rendu critique de l'ouvrage de M. Sabatier sur l'apôtre Paul, par le professeur GESS.

Seconde livraison.

RITSCHL. De la méthode à suivre pour l'histoire des dogmes pendant la période patristique, (à l'occasion de l'ouvrage de Nitzsch fils : *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*, I, 1870).

DIESTEL. La stèle de Mésa le Moabite. Revue critique.

HERRLINGER. Etudes sur la théologie de Mélanchthon. II, Doctrine de la cène. (Le premier article, année 1870, 3e et 4e livraison. traite de la doctrine de la justification.)

R. SCHMID. Théologie et science naturelle.

KLUGE. Le νοῦς chez les classiques et dans l'Ecriture sainte.

Bulletin. — Renfermant une annonce du commentaire sur l'Apocalypse de Jean de M. Kienlen, par M. MŒLLER.

Troisième livraison.

KŒHLER. La doctrine des écrits symboliques luthériens touchant l'église, le ministère et le gouvernement ecclésiastique.

SCHŒBERLEIN. L'unité du divin et de l'humain en Jésus-Christ.

DORNER. Le gallicanisme et le nouveau dogme de l'infaillibilité.
ID. Le Dr Liebner. Nécrologie.
Bulletin.

Quatrième livraison.

VON DER GOLTZ. Comment systématiser la théologie dogmatique? Etude méthodologique. IIe article (le 1er a paru 1870, 4e livraison).
SACK. La philosophie de la religion de Henri Steffens.
PLITT (Hermann). Etudes christologiques d'après les quatre évangiles.
Bulletin. — Renfermant une annonce des conférences de M. Bouvier sur la révélation, par M. HERZOG.

1872. — Première livraison.

HUTHER. De la signification des notions de ζωή et de πιστεύειν dans les écrits johanniques.
STIRM. Les éléments de théologie pastorale contenus dans les épîtres pastorales.
STERN. John Milton et le calvinisme.
RITSCHL. Ulric Zwingli. Conférence.
Bulletin.

Seconde livraison.

DUSTERDIECK. La joie. Etude de morale chrétienne.
ŒTINGER. Doctrine biblique touchant l'autorité et l'interprétation de la Bible.
DORNER (fils). De l'importance de la révélation externe et interne pour la connaissance de Dieu.
JETTER. La théorie de la connaissance chez Pascal.
WAGENMANN. Coup d'œil rétrospectif sur l'histoire de l'église pendant les années 71 et 72 des différents siècles de l'ère chrétienne.
Bulletin.

Troisième livraison.

PALMER. De l'application des prophéties bibliques aux événements et aux circonstances du temps présent.
H. SCHMIDT. La résurrection du Seigneur. Importance de ce fait pour sa personne et son œuvre. A propos de la vie de Jésus de Keim.
HEMANN. Des idées de Schleiermacher touchant le souverain bien et la tâche morale.
WEIZSAEKER. L'élection des papes de 1059 à 1130.
Bulletin.

Quatrième livraison.

KRAUSS. L'office médiateur de Christ d'après le schéma du *munus triplex*. Etude pour servir à l'histoire de la dogmatique.

BENDER. La doctrine théologique de Schleiermacher sur Dieu dans ses rapports avec sa doctrine philosophique.

Bulletin.

ZEITSCHRIFT FUR DIE HISTORISCHE THEOLOGIE

Première livraison. — (1872.)

F. HOLDEWEG. Neuf lettres inédites de Mélanchthon.

B. VOLZ. Matériaux pour l'histoire du piétisme.

SPIEGEL. Johannes Tinsannus Amsterodamus et les colloques de Worms et de Ratisbonne, 1540-1541.

A. WALTE. Quelques faits de l'histoire de Brême à l'époque de la réformation. (3e article.)

Seconde livraison.

K. RÖNSCH. Le *Carmen apologeticum* de Commodien.

B. VOLZ. Matériaux pour l'histoire du piétisme. (*Suite.*)

Troisième livraison.

A. BRECHER. Nouveaux matériaux pour la correspondance des réformateurs.

J.-R. LINDER. Esquisse de la vie de Cœlius Curio Secundus.

B. VOLZ. Matériaux pour l'histoire du piétisme. (*Suite.*)

A. WALTE. Quelques faits de l'histoire de Brême à l'époque de la réformation. (*Suite.*)

Quatrième livraison.

HERZOG. Blaise Pascal, sa vie et ses écrits.

K.-F. KÖHLER. Sébastien Fröschel.

F. HOLDEWEG. Deux lettres nouvelles de Mélanchthon.

A. WALTE. Quelques faits de l'histoire de Brême à l'époque de la réformation. (*Suite.*)

Première livraison. — (1873.)

F. GÖRRES. Recherches critiques sur la révolte et le martyre du fils du roi des Visigoths, Hermenegild.

F. BRANDES. Une secte de quakers à Ravensberg.

Seconde livraison.

A. WALTE. Quelques faits de l'histoire de Brême à l'époque de la réformation. (*Suite.*)

G.-N. BONWETSCH. La discipline du secret, sa nature, son origine, son développement.

PHILOSOPHIE

A. Horwicz. — Analyses psychologiques[1].

Le but de l'auteur est d'exposer « une psychologie qui applique à la connaissance de l'âme les grandes découvertes de la physiologie. » Cette dernière science n'est donc pas, aux yeux de M. Horwicz, un auxiliaire accessoire seulement, elle constitue « l'agent méthodologique de l'étude psychologique. » On ne parviendra à donner une valeur scientifique à la définition de l'âme que « lorsqu'on aura réussi à l'établir sur une base physiologique. » Et notre auteur s'est en effet appliqué à ramener toutes les fonctions et tous les faits de l'âme à un principe unique et simple, à la fois physique et psychique. Quant au résultat le plus certain de ses études, M. Horwicz le résume lui-même en ces termes: « Le développement va du subjectif à l'objectif, du sentiment (de plaisir ou de peine) à la connaissance, et non inversement. »

REVUES

Zeitschrift fur philosophie und philosophische kritik

Tome LXII. — Première livraison. (1873.)

M. Schiess. Etude sur l'association des idées et son influence dans la connaissance. (*Suite.*)

C. Grapengiesser. L'idéalisme transcendantal de Kant et la chose en soi de E. de Hartmann. (*Suite.*)

H. Siebeck. Le problème du savoir d'après Socrate et la sophistique.

Bulletin. — De l'intelligence, par H. Taine (1870). — De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples, par Léon van der Kindere (1868). — A la mémoire de Fr.-Ad. Trendelenburg, par H. Bonitz (1872). — De la nature des comètes, par J.-C.-F. Zöllner (1872).

Seconde livraison.

H. Mehring. La question ontologique.

C. Grapengiesser. L'idéalisme transcendantal de Kant et la chose en soi de E. Hartmann. (*Suite.*)

Bulletin. — La foi ancienne et la foi nouvelle, par F. Strauss (1872).

Bibliographie.

[1] *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage.* Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre, von Adolf Horwicz. — 1872. in-8 de VIII et 376 pages.

LE

SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST[1]

PAR

A. HAUSRATH

DEUXIÈME PARTIE

Le temps des apôtres.

V. *Les troubles de Corinthe.*

Rien de plus instructif à cet égard que la triste histoire des troubles qui agitèrent l'église de Corinthe. Elle nous montre combien il était dur ce sol dans lequel les premiers missionnaires eurent à répandre la semence de l'évangile et comment le plus sublime idéal commença à se réaliser dans une société profondément corrompue. Nous allons voir éclater, sur un petit théâtre, toutes les misères qui rongeaient l'église naissante.

Paul avait quitté Corinthe dans un moment critique. L'avénement de Néron au trône (an 54) avait provoqué une grande agitation politique qui n'avait pas manqué de susciter une agitation religieuse correspondante. Ainsi s'expliquent et le grand développement que l'enthousiasme apocalyptique avait pris en Macédoine, dans l'Achaïe, et peut-être aussi le facile accueil que la prédication de saint Paul sur le jugement dernier avait rencontré dans ce dernier pays. L'empire romain tout entier était en proie à un abattement des plus anxieux. L'a-

[1] Voir les livraisons de janvier et d'avril 1873

ristocratie romaine, dont les jours étaient comptés, se montrait seule de bonne humeur. Nous avons vu comment ces préoccupations générales avaient trouvé de l'écho dans l'église de Thessalonique; tout autorise à penser qu'il en fut de même à Corinthe.

C'est alors que l'apôtre quitte cette ville, au moment où la première année du règne de Néron touche à sa fin. Ce départ dans une heure tellement agitée eut pour effet de plonger bon nombre de membres de la congrégation dans une excitation profonde. Le désordre est bientôt tel qu'on ne tarde pas à réclamer le retour de l'apôtre, qui cherche à leur faire prendre patience. (2 Cor. I, 17.) Contrairement à l'attente générale on vit accourir à sa place, pour le plus grand malheur de tous, d'abord l'alexandrin Apollos, puis quelques judaïsants de Palestine, les uns pleins de respect pour Pierre, les autres très fiers d'avoir personnellement connu le Seigneur Jésus. Une nuée de docteurs, tous attirés par la grande réputation de la ville, s'abattirent bientôt sur cette église, les uns pour s'y établir définitivement, les autres en passage ; mais tous fort friands de domination spirituelle. (1 Cor. IX, 12.) Paul n'eut pas à se louer de ses dix mille maîtres si zélés à venir troubler ceux qu'il s'était donné la peine de convertir (1 Cor. IV, 14) ; il leur déclare que leur œuvre périra au jour du jugement et qu'ils n'échapperont eux-mêmes qu'à grand'peine, comme à travers le feu. (1 Cor. III, 15.) Quant à lui, s'accommodant aux besoins des ouvriers qui travaillaient sur les quais ou dans les entrepôts de Corinthe, il ne les avait pas entretenus des questions subtiles provoquées par la spéculation juive ou grecque. Il leur avait donné ce qu'ils pouvaient supporter : tout simplement du lait.

Les nouveaux venus, au contraire, étalent fort au long les subtilités rabbiniques et les philosophèmes de la nouvelle sagesse religieuse. Le commun des fidèles ne manque pas de mordre à la grappe; rien en effet n'impose tant aux gens simples que ce qu'ils ne comprennent qu'à demi. Le résultat ne se fit pas attendre. L'élément de l'édification risquait d'être entièrement banni des réunions pour céder la place à

des tournois de rhétorique et de dialectique, provoqués et abondamment entretenus par des points de vue si divers et si nouveaux. Le danger était d'autant plus grand que, en vrais. Grecs, les Corinthiens plaçaient le bonheur de discourir au-dessus de tous les plaisirs de l'existence. Cette profusion de maîtres étrangers favorisait aussi une autre tendance de l'esprit grec, le besoin de se diviser en factions, en coteries, en partis Il n'est pas possible au Grec d'avoir plusieurs maîtres; il faut qu'il s'attache exclusivement à l'un, qu'il n'est bien certain d'aimer comme il convient, que quand il ressent une haine vigoureuse pour tous les rivaux. Ainsi se développe un esprit de division et de dispute qui ne paraît pas avoir toujours ménagé saint Paul lui-même. (1 Cor. XIV, 38; XI, 16.) La discorde avait supplanté le premier amour ; l'élan spirituel s'étant ralenti, les forces de l'homme naturel reprennent une vigueur nouvelle. Les premières fumées de l'enthousiasme dissipées, on peut voir la portée définitive de toute cette grande agitation.

Grâce à la vigueur de son génie, Paul avait entraîné bien des Corinthiens à sa manière de voir et de sentir les choses religieuses. Arrachant les uns aux antiques usages de la synagogue, les autres aux cultes joyeux de la Grèce, il les avait tous soustraits au tumulte de la grande ville pour les réunir dans une maison particulière. Cela fait, après que pour accepter l'évangile ils avaient dû probablement rompre avec bon nombre des membres de leurs familles, l'apôtre, poursuivant ses voyages, les avait laissés dans cet isolement, ne leur donnant pour toute consolation qu'un livre, un évangile et l'espérance du royaume qui approchait. Telle est l'impitoyable dureté de l'histoire du monde : elle ne se préoccupe ni des petits intérêts des familles, ni des exigences du sentiment. Quoi d'étonnant dès lors qu'après le départ de l'apôtre maint Corinthien se demandât avec angoisse pourquoi donc il les avait fait sortir d'Egypte, et se mît à murmurer contre les rêveries au moyen desquelles ils avaient été séduits. (1 Cor. X, 7; X, 12.) Mais c'est qu'à la lettre, elle était vraiment intolérable la position de ce petit troupeau. Voici par exemple des esclaves

qui sentent doublement le poids de leurs chaînes depuis qu'ils ont entendu parler de la glorieuse liberté des enfants de Dieu ; depuis que leurs yeux se sont ouverts sur les souillures de la famille païenne dans les liens de laquelle ils sont demeurés enlacés comme du passé. Cette grande révolution devait leur apporter avant tout la liberté. L'apôtre prend plaisir à les appeler « les affranchis de Christ. » Mais qu'est-ce à dire? Est-ce que peut-être Christ n'aurait affranchi que leurs âmes du joug du péché? Toutes les puissances de leur être soupiraient après une liberté plus saisissable, plus substantielle que celle que Paul semblait avoir en vue. L'évangile du royaume qui approchait n'avait donc fait qu'aiguillonner leur impatience, rendre leur position plus intolérable. Il est bien d'autres membres de la congrégation dont la position n'est pas plus facile. Certaines veuves songent à convoler en secondes noces ; des femmes s'estiment souillées par la cohabitation avec un mari demeuré païen ; d'autres, répudiées par le mari infidèle, persistent à demeurer attachées à lui dans les liens de l'amour qui croit tout, espère et souffre tout ; elles ne veulent pas se décider à rompre avec un mari, même quand l'apôtre s'écrie : Que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? (1 Cor. VII, 16.) Puis viennent des pères inquiets se disant que s'ils marient leurs filles ils scandaliseront les frères de la communauté, et qu'ils ne scandaliseront pas moins leurs parents s'ils les empêchent de se marier. (1 Cor. VII, 25.) Dans les rangs de tout ce petit monde avait pénétré celui qui était venu apporter, non pas la paix, mais bien l'épée prête à couper le monde en deux et débutant par déchirer le cœur de ces pauvres esclaves et de ces bons bourgeois. Paul a beau leur dire : « Aucune tentation ne vous a éprouvés, qui n'ait été une tentation humaine ; et Dieu est fidèle, qui ne permettra point que vous soyez tentés au delà de vos forces. » Qui ignore que les grandes tentations ne sont pas les pires, mais bien les tout ordinaires et journalières? Ce sont justement ces dernières qui s'acharnent en foule sur cette congrégation. Ainsi il peut sembler surprenant, au premier abord, que les chrétiens aient continué à prendre part au culte des

idoles. L'apôtre exhorte de diverses manières à exclure de l'église ceux qui sont ouvertement idolâtres. (1 Cor. V, 11 ; VI, 9; X, 7.) Il ne peut être question en ceci que de personnes à demi-converties qui croyaient et au monothéisme et au polythéisme, car il y a place pour de bien grandes confusions dans la tête d'un homme simple. Mais ce qui portait surtout les chrétiens à participer au culte idolâtre, c'étaient des considérations de famille d'abord et ensuite le besoin de vivre en paix avec les voisins. Ce n'était pas tout. Les repas qui suivaient les sacrifices avaient leur attrait pour les uns; pour d'autres il fallait transiger avec les dures nécessités de l'existence. Rien d'étonnant donc de voir se glisser dans le temple païen tel individu qui, la veille au soir, se trouvait dans la réunion des frères. Lorsque le voisin sacrifiait un coq à Esculape, en souvenir de la guérison d'un enfant, fallait-il donc que le chrétien se tînt à l'écart comme un vrai sans cœur? Lorsqu'une noce avait lieu, fallait-il déroger à l'usage en refusant des fleurs et en n'accompagnant pas le jeune bouc au temple de Vénus Aphrodite? On comprend sans peine que tous n'eussent pas le courage de rompre en visière à de pareils usages. Beaucoup s'excusaient en disant que leurs visites dans le temple ne pouvaient tirer à conséquence puisqu'ils reconnaissaient fort bien la vanité de la religion païenne. Dès l'instant où ils ne voient dans les dieux que des fantômes, c'est une affaire sans conséquence que de leur offrir des libations et de l'encens. D'autres faisaient leur devoir et c'était la majorité. Il n'entrait pas dans les obligations du simple fidèle de faire le renchéri, de se maintenir dans l'isolement de façon à se faire tout un petit monde à lui dans le sein de sa propre famille. Ils avaient beau être convaincus que les temples païens étaient les demeures des démons fort friands du sang des victimes; ils avaient beau savoir qu'en répandant du vin et de l'encens dans les repas qui accompagnaient les sacrifices, ils entraient en relation avec le monde des ténèbres, on n'en voyait pas moins un certain nombre prendre place aux tables des idoles. Les riches étaient entraînés à la chose par des devoirs de société, les pauvres par des considérations économiques. (1 Cor. VIII, 18.)

D'autres s'autorisaient de l'exemple des forts, mais ils étaient condamnés par leur conscience, qui leur reprochait de retourner à l'idolâtrie. Le disciple éclairé d'Apollos avait beau dire, pour un fidèle judéo-chrétien cette liberté-là était bel et bien de l'idolâtrie. Saint Paul ne s'inquiète pas de savoir s'il y a quelque chose de réel dans ces dieux du ciel et de la terre, Jupiter, Apollon, Artémis, les Faunes, les driades et les nymphes. Une chose est à ses yeux certaine: le diable a inventé l'idolâtrie; ce que les païens sacrifient, ils l'offrent aux démons et non à Dieu. Or il ne veut pas que les siens aient communion avec les démons et que celui qui a pris place à une table dans le sanctuaire de Vénus Aphrodite vienne ensuite à la table du Seigneur pour saisir d'une main impure la coupe de bénédiction. Pour si justes que fussent les prescriptions de l'apôtre, elles n'étaient pas faciles à mettre en pratique. Aussi compare-t-il la position critique des fidèles à celle des Israélites après la sortie d'Egypte. Qu'ils ne s'imaginent pas être l'objet de l'élection de Dieu; c'était également le cas d'Israël. Et cependant la plupart tombèrent dans le désert, sans voir jamais la terre promise.

Des tentations plus spéciales assiégeaient encore la nouvelle communauté. Bien loin d'être le désert, Corinthe était une ville commerçante des plus actives; la manne n'y tombait pas du ciel; il fallait se procurer de quoi vivre par un rude labeur qui risquait de n'être pas toujours des plus honorables. Pour vivre dans Corinthe, il fallait se livrer à des transactions commerciales que l'apôtre qualifie tout simplement du titre de voleries. Bien loin de relever le moral, le genre de transactions auxquelles il fallait se livrer sur la place de Corinthe avait pour effet de l'abaisser. On pouvait citer tel fidèle ayant recours à des gains déshonnêtes, sinon à des vols proprement dits. (1 Cor. V, 11.) Cette vie de négoce entraînait une autre conséquence non moins fâcheuse. Les chrétiens se faisaient tort les uns aux autres, et, faute de savoir s'arranger à l'amiable, il fallait aller plaider par-devant le préteur. Quelle impression de pareilles scènes devaient-elles produire lorsqu'ensuite, dans l'église, il fallait échanger le baiser fraternel!

Les dures réalités de la vie avaient donc prévalu. Ceux qui, dans une heure d'enthousiasme, s'étaient imaginé que c'est chose facile que de fonder ici-bas le royaume de Dieu, n'avaient pas tardé à faire l'expérience qu'aussi longtemps que l'homme est dans le corps la loi de la pesanteur le tire vers la terre.

Les choses en étaient à peu près là, lorsque, vers l'an 56 ou 57, saint Paul reparut à Corinthe. Il semble avoir gardé le plus triste souvenir du séjour qu'il y fit alors, car il n'eut plus jamais le courage de réaliser les divers projets qu'il forma d'y revenir. (2 Cor. II, 1.) Les Corinthiens n'avaient pas répondu à son attente : eux, de leur côté, n'avaient pas été moins désappointés. Son orgueil paternel avait été profondément humilié lorsqu'il avait revu, au bout d'une année, la congrégation qu'il avait fondée. Ceux-ci clochant des deux côtés fréquentaient les temples des idoles et les réunions de l'église. D'autres s'étaient, comme les païens, introduits dans les lieux où se pratiquait le gain déshonnête : ils étaient retournés à leur vie de vol et de rapine. (1 Cor. V, 10, 11.) Il y en avait qui, en s'adonnant au vice de l'ivrognerie particulier à Corinthe, s'étaient replongés dans tous les désordres moraux qui caractérisaient cette grande ville aux mœurs dissolues. Le premier élan une fois arrêté, la force de résistance ayant fléchi, l'atmosphère démoralisante de Corinthe n'avait pasm anqué d'exercer tout son pouvoir irrésistible.

Les choses n'allaient pas mieux dans les réunions des fidèles. L'apôtre y trouve « des querelles, des envies, des colères, des débats, des médisances, des murmures, des enflures d'orgueil, » bref des désordres de tout genre. (2 Cor. XII, 20-21.) Paul avait exhorté, prié et supplié, il avait fait des menaces et assigné des délais, mais son autorité fut méconnue. (2 Cor. XIII, 2.) Il avait repris tout triste sa route vers le nord, vers l'Illyrie, versant des larmes sur ceux « qui ne se sont point repentis de l'impureté, de la fornication et de l'impudicité dont ils se sont rendus coupables. » (2 Cor. XII, 21.) Aussi l'apôtre se sentit pressé, dans une lettre de l'an 57 qui s'est perdue, d'écrire à l'église : « Si quelqu'un qui se nomme frère est for-

nicateur, ou avare, ou idolâtre, ou médisant, ou ivrogne, ou ravisseur, vous ne mangerez pas même avec un tel homme. » (1 Cor. V, 11.) Mais les Corinthiens ne se crurent pas obligés de procéder à une pareille épuration de la communauté. Ils se bornèrent à demander à leur tour à saint Paul, et cela sur le ton de l'ironie, qui donc à Corinthe n'aurait pas été sous le coup d'une pareille excommunication. (1 Cor, V. 9.)

Le peu d'influence que la présence de Paul et ses pressantes sommations exercèrent s'explique. Entre temps, ces autres docteurs, dont il a déjà été question, s'étaient introduits dans la congrégation ; ils paralysaient l'influence de l'apôtre, sans que la leur fût toutefois suffisante pour maintenir la discipline et l'ordre. Parmi ces docteurs itinérants qui prenaient et auxquels on donnait le titre d'apôtres, nul n'exerça une plus grande influence, dans la maison de Titius Justus, que l'alexandrin Apollos, qui était arrivé au christianisme d'une façon tout à fait indépendante. C'était le baptême de Jean qui l'avait porté à croire au royaume, et, bien que, dans sa foi à Jésus, il fût dépendant des autres, il n'en avait pas moins sa propre doctrine. Son origine alexandrine, la circonstance qu'il est désigné comme particulièrement versé dans les Ecritures, principalement les objections que saint Paul élève contre cette scolastique rhétorique qu'Apollos exposait à Corinthe, tout porte à voir en lui un sectateur de cette philosophie religieuse d'Alexandrie qui avait en Philon son plus brillant représentant. Bien qu'il eût été en rapports avec le Baptiste, Apollos n'était nullement un de ces prophètes populaires dans ce moment à l'ordre du jour, mais un chercheur, un esprit de premier ordre, un homme fort savant, comme cette école en possédait alors un fort bon nombre. En outre Apollos prenait plaisir à faire briller ses talents à la tribune de la synagogue alors qu'Aquilas et Paul, ayant reconnu l'inutilité de semblables tournois dialectiques, s'étaient depuis longtemps déjà retirés dans les chambres d'ouvriers et dans les réunions privées. Aquilas et Priscile s'imaginèrent donc avoir trouvé dans la personne de ce rhéteur justement l'homme qu'il fallait à l'église de Corinthe privée de conducteur. Or, comme cet

Alexandrin, désireux d'augmenter ses connaissances, était déjà en route pour la Grèce, antique patrie de la lumière et du beau, ils lui donnèrent des lettres de recommandation pour les amis de Corinthe. Pas plutôt arrivé, Apollos avait commencé ses discours dans la synagogue. Puissant dans les Ecritures, habile dans l'art de l'explication alexandrine, familier avec les mystères du sens profond de l'Ecriture (1 Cor. II, 6), il avait charmé et amené au christianisme bien des gens que les paroles de Paul de Tarse avaient laissés froids. Des conversions nombreuses étaient venues fortifier le cercle des judaïsants qui se trouvaient déjà dans la congrégation. (1 Cor. III, 5; Act. XVIII, 2, 8.) Si la culture alexandrine était une des armes sur lesquelles Apollos s'appuyait, la tradition du baptême de Jean, exhortant à la repentance et à la conversion, était d'autre part un puissant moyen de faire impression. A partir du moment où il eut accès dans la congrégation, on fit tout à coup grand cas du baptême. Il paraît que l'ancien disciple de Jean administrait lui-même cette sainte cérémonie avec une pompe toute particulière. Il se peut que sur les bords de l'Hippocrène, pendant les soirées tempérées de la Grèce, il eût ressuscité le baptême de Jean qui avait jadis fait une si vive sensation sur les rives du Jourdain. Quoi qu'il en soit, les néophytes faisaient le plus grand cas des priviléges conférés par cette cérémonie, regardant d'assez haut ceux qui n'avaient pas eu part au même privilége. Il va sans dire que les anciens disciples de Paul furent blessés de cette attitude, et l'apôtre écrit de son côté: « Je rends grâces à Dieu que je n'ai baptisé aucun de vous sinon Crispus et Gaius, afin que personne ne dise que j'ai baptisé en mon nom; j'ai bien aussi baptisé la famille de Stéphanas, du reste, je ne sais pas si j'ai baptisé quelque autre. Car Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser.» (1 Cor. I, 17.) Ce ne furent pas seulement les conversions récentes et nombreuses, la pompe avec laquelle il administrait le baptême qui provoquèrent la formation dans l'église d'un parti d'Apollos, mais aussi la liberté, l'énergie de ses allures qui contrastaient fortement avec l'air maladif, un peu écrasé de Paul qui avait vivement conscience de la différence. (1 Cor. II, 3.) Mais

c'était surtout la manière philosophique et savante de présenter les choses qui, chez Apollos, enchantait ces Grecs, habitués, comme dit Cicéron, à faire beaucoup plus de cas du bien dire que du fond même des choses. Dès qu'Apollos, auquel saint Paul et les Actes rendent le témoignage d'être un grand orateur, s'était fait entendre dans la synagogue et dans les lieux publics, on avait vu accourir dans la maison de Titius Justus, non-seulement des foules de nouveaux frères, mais des disciples de Paul, en grand nombre, qui se tournaient vers la lumière nouvelle. Il n'y eut pas jusqu'à des amis intimes de Paul qui ne regrettassent l'ardent orateur quand il partit : eux aussi s'étaient habitués à se réchauffer à sa lumière.

L'apôtre des gentils lui-même, dans un parallèle assez étendu, a signalé le contraste entre sa manière d'enseigner et celle d'Apollos. Quand il reproche indirectement à Apollos de proposer une sagesse qui est de ce monde et des princes de ce monde (1 Cor. II, 6), et cela avec les paroles que la sagesse humaine enseigne, avec des discours pompeux, en paroles persuasives (1 Cor. II, 13 ; I, 4 ; I, 17), se rappelant que ce docteur est natif d'Alexandrie, on ne risque pas de se tromper en voyant en lui un adepte de Philon. Quand on entend saint Paul lui reprocher « les discours pompeux de la sagesse humaine, » cela laisse supposer que, par suite de sa conception dualiste de l'univers, Apollos n'exposait pas comme saint Paul un ensemble de doctrines chrétiennes, mais qu'il avait mis en usage dans l'église des raisonnements scolastiques fort pompeux sur le Dieu caché et sur le Dieu révélé, sur le Logos et sur les Eons. Présentée sous cette forme spéculative, la doctrine chrétienne commença à intéresser non-seulement les fidèles, mais encore les incrédules. (1 Cor. IV, 10.) Quant à Paul, il n'était, lui, qu'un fabricant de tentes, fort ignorant, un esprit bouché, un fou, comme il s'appelle lui-même, avec une amère ironie. (1 Cor. I, 25, 27.) Mais, grâce à l'éloquence d'Apollos, ses disciples devinrent « des gens habiles en Christ ; » quant à lui, Paul, il était resté sans influence ; il n'avait trouvé nul accès dans les meilleures classes de la société ; eux, au contraire, subjuguent leurs concitoyens par leur supériorité intellectuelle ;

ils forment déjà un cercle considérable, dont on reconnaît l'importance philosophique et même l'influence dans la vie politique. C'est ainsi qu'Apollos avait exposé un christianisme acceptable au monde, imposant aux Juifs par la démonstration biblique, tandis qu'il jouissait de la faveur du platonisme grâce à l'amphibologie du système de Philon. Il n'y a qu'un succès acheté à ce prix qui ne provoque pas de scandale. Tandis qu'auparavant il avait été beaucoup question de persécutions à Corinthe, tout est maintenant rentré dans le calme (1 Cor. X, 13); à moins que saint Paul ne raille, le christianisme aurait même été bien porté et influent. Paul n'avait qu'une unique objection à élever contre toutes ces belles choses ; c'est qu'une telle sagesse des princes de ce monde qui vont être anéanties et oubliés n'était pas de la religion. Ce n'est pas pour lui une recommandation de voir les meneurs de l'opinion publique prendre la parole dans la congrégation, car quand les puissants de ce monde ont pris la parole dans le grand conseil dans l'affaire de Jésus, ils l'ont fait pour le rejeter. S'ils avaient eu la moindre intelligence de tout ce qui concerne le royaume des cieux, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. Plusieurs membres du troupeau n'avaient pas manqué de faire des réflexions de ce genre, tandis que d'autres s'étaient lancés avec joie dans l'interminable labyrinthe de ces querelles de mots. Aussi l'opposition entre les disciples de Paul et ceux d'Apollos aboutit-elle bientôt à des dissensions et à des divisions provoquées par l'envie. (1 Cor. III, 3.) Le lien de l'unité est rompu : chacun sent le besoin de faire connaître de qui il est partisan, de qui il se réclame. Déjà depuis les jours d'Homère les Grecs éprouvaient un plaisir tout particulier à pouvoir se vanter d'avoir eu un meilleur éducateur ou maître distingué, éclipsant tous les autres. A Corinthe, de même, on se vantait fort d'appartenir au parti de Paul ou d'Apollos, pour se rehausser d'autant plus soi-même en poussant son père spirituel. (1 Cor. IV, 6.) Ce n'est pas sans humeur que Paul se plaît à dépeindre ces étranges allures de ces excellents Corinthiens montant sur le trône judicial pour décider lequel leur va le mieux de Paul ou d'Apollos. (1 Cor. IV, 3.) Depuis qu'Apollos avait livré les vérités chrétiennes

à la rhétorique, l'esprit critique avait supplanté la foi naïve. Blasé, rassasié, on se préoccupe avant tout de la forme, au lieu de se placer sous la rigide discipline de la Parole. C'était à croire que ces gens avaient atteint le but, qu'ils avaient déjà franchi le pas pour quitter cette terre de misère et pénétré dans le royaume messianique et que, comme ils possédaient amplement tout ce qui leur était nécessaire, ils n'avaient plus qu'à porter sentence sur ce que les autres faisaient. (1 Cor. IV, 8.) En un mot, l'église de Corinthe, cédant aux travers de l'esprit grec, était en train de se transformer de société religieuse en école de philosophie. C'était sans le vouloir et en ne s'en rendant pas compte qu'Apollos lui avait imprimé une impulsion qui devait aboutir à de pareils résultats. Il semble n'avoir été que médiocrement édifié de l'espèce de culte don il était l'objet. Ce qui est certain, c'est qu'en l'an 58 nous le retrouvons à Ephèse, en compagnie de Paul, repoussant énergiquement toute invitation de retourner à Corinthe, et cela, non pas uniquement par égard pour l'apôtre, mais par dégoût pour l'esprit de parti qui s'est donné carrière dans la congrégation de cette ville. (1 Cor. XVI, 12.) Car si louable que soit cette réserve, Apollos n'en avait pas moins fait à Corinthe un mal permanent. Il avait mis aux mains des Grecs querelleurs les armes de la controverse théologique. Aussi, même après son départ, les réunions d'édification continuèrent-elles à être le théâtre d'interminables discussions dogmatiques.

Dans un pareil état des esprits, il va sans dire que toutes les controverses importantes devaient tourner autour du grand problème qui avait alors le pas sur tous les autres : celui du jugement dernier et du règne du Messie. Tandis qu'à Thessalonique on était anxieux de savoir si tous ceux qui s'étaient convertis auraient part au royaume, la spéculation grecque était curieuse de savoir quel corps on aurait à la résurrection. La question paraît avoir été soulevée par les disciples d'Apollos. Cédant à la disposition des Alexandrins de spiritualiser le dogme, ils paraissent avoir nié une résurrection corporelle. Quelques disciples de Paul semblent s'être également rangés à cette manière de voir. (1 Cor. XV, 1-3, 11.) En tout ceci on

peut avoir été influencé par le besoin de s'opposer aux judaïsants qui, en se représentant les choses de la manière la plus grossière et la plus matérielle, provoquaient la vigoureuse opposition de l'esprit grec. Cette doctrine de la résurrection des morts leur faisait l'effet d'une rêverie d'enthousiastes qu'aucun homme sobre d'esprit ne pouvait admettre. (1 Cor. XV, 34.) « Comment, demandaient-ils, ressuscitent les morts et en quel corps viendront-ils? » Quel étrange effet cela produirait pourtant si ces corps allaient reparaître faibles, maladifs, défaits, comme lorsque nous les avons confiés à la terre. (1 Cor. XV, 43.) Le corps vivant a, sans doute, son éclat et sa gloire, mais on voit volontiers la terre recouvrir le corps mort. Dira-t-on peut-être que les trépassés reviendront revêtus d'un corps nouveau; mais quelle mine aurons-nous avec nos corps actuels à côté de ceux qui reviendront revêtus d'un corps glorifié? (1 Cor. XV, 50.) Voilà certes bien des problèmes de nature à exciter la volubilité des langues grecques et à amener l'eau au moulin tapageur de l'éloquence corinthienne. Les Grecs de naissance, l'ancien noyau de la communauté rassemblée par saint Paul, étaient naturellement du côté de ceux qui critiquaient. De sorte que Paul lui-même se trouvait en cause, bien que la controverse n'eût probablement pas pris cette importance sans les exagérations des deux tendances extrêmes: les rêveries spiritualistes des alexandrins et les représentations grossières que les judaïsants se faisaient de la résurrection. Mais les Palestiniens faisaient justement un grand crime à l'apôtre de ce que ses adeptes niaient cette doctrine, à leurs yeux présupposition *sine quâ non* de la prédication messianique.

Une autre série de controverses permet de constater la présence à Corinthe de ce parti judaïsant qui poussa l'esprit de faction à son apogée. A l'esprit de parti et à la vanité grecque les judaïsants étaient venus ajouter l'apport de l'âcreté, de l'intolérance pharisaïque et de la haine dogmatique : comment tous ces travers réunis n'auraient-ils pas accompli leur œuvre de dissolution? Nous allons donc voir se reproduire à Corinthe, mais dans des conditions toutes nouvelles et extrêmement

remarquables, ce qui s'est déjà passé en Galatie. Une ville qui comptait dans ses murs un si grand nombre de Juifs et qui se trouvait de plus en relations permanentes avec les congrégations de l'Asie mineure, dans le sein desquelles s'accomplissait la réaction des judaïsants contre l'apôtre Paul, ne pouvait manquer d'être entraînée dans le même mouvement. Il débarquait journellement à Cenchrée des foules de Juifs et de Syriens. Parmi eux pouvait se trouver un disciple de Jésus, se réclamant de Pierre, et aussi des hommes ayant vu Jésus lui-même en Galilée, ayant entendu sa voix, et qui n'étaient pas médiocrement fiers de tous ces avantages extérieurs. (2 Cor. XV, 6-12 ; X, 7.) Ce n'était pas assez pour eux de se dire disciples de Pierre : ils étaient *ceux de Christ*. (1 Cor. I, 12.)

Cette forte émigration s'explique en partie par la pauvreté de l'église de Jérusalem. La diaspora n'avait pas seulement à envoyer de l'argent pour les pauvres de la Palestine, les pauvres venaient en foule le chercher eux-mêmes. Ils avaient beau être singulièrement fiers du pompeux nom de parti qu'ils avaient adopté ; ils avaient beau se présenter solennellement, le fait est que bon nombre d'entre eux ne s'étaient avisés de leur vocation missionnaire que lorsque la faim les avait fait partir, alors que la mesure de froment coûtait un denier en Palestine et que la population de Jérusalem commençait à périr de famine. De ce nombre sont ces docteurs itinérants qui, désireux avant tout de se rassasier, dévorent les églises et leur prennent ce qu'elles ont. Tout cela ne les empêche pas d'être très fiers d'avoir été convertis immédiatement par Jésus en personne, et de s'appeler en conséquence ceux de Christ, les *Christiens*. Nous verrons bientôt que leurs meneurs s'élevèrent avec une vigueur toute particulière contre l'apostolat de Paul, ne pouvant d'aucune façon reconnaître l'autorité d'un homme qui n'avait point connu Jésus selon la chair. Tandis que ces ardents s'appelaient spécialement les christiens, on désignait comme disciples de Pierre les hommes plus modérés qui, se plaçant au point de vue du collége apostolique, considéraient la loi comme obligatoire à certains égards pour les fidèles d'origine païenne. De ce nombre étaient sans doute beaucoup de

judéo-chrétiens et aussi des Grecs qui, ayant besoin de résultats saisissables, voyaient dans la discipline de la loi juive une digue contre la vie scandaleuse que menaient leurs frères plus pauvres.

Une si grande diversité de points de vue et de points de départ est un fait inquiétant pour toute communauté religieuse. Le péril devait être plus grand encore à Corinthe, parce que l'esprit factieux des Grecs, s'emparant de ces antithèses, prenait parti pour chaque opinion nouvelle et se mettait à son service. C'était justement là ce qu'il fallait à l'esprit de domination inné aux judaïsants. Ici comme en Galatie ils furent très heureux de soulever dans le sein d'une église chrétienne ces querelles dogmatiques qu'ils avaient l'habitude de débattre dans le ghetto avec des langues singulièrement affilées, souvent renforcées de couteaux qui ne l'étaient pas moins. (2 Cor. XI, 26.) A Corinthe comme en Galatie, leur plus grand souci c'était de rabaisser la personnalité de saint Paul. Quelques-uns d'entre eux ne s'étaient pas rendus à Corinthe pour leurs propres affaires ; ils se donnaient comme apôtres de Christ, qu'ils avaient personnellement connu ; c'était sur ce fait qu'ils fondaient le droit d'être nourris par l'église, eux et leurs femmes, et de recevoir d'autres secours de divers genres. (2 Cor. XI, 19-20.) Comme l'apôtre n'avait pas pris de liberté de ce genre avec l'église de Corinthe, les judaïsants disaient hardiment que Paul et Barnabas, en s'abstenant de faire usage de ce droit apostolique, avaient reconnu qu'ils n'étaient pas de vrais apôtres, des messagers envoyés par Christ lui-même. (1 Cor. IX, etc.)

Quand saint Paul écrivit sa première épître aux Corinthiens, le danger venant de ce bord-là ne lui paraissait pas encore fort menaçant. Sans cela il n'eût pas dirigé tous ses traits contre l'antinomisme de la congrégation ; il ne se serait pas modestement désigné lui-même comme un avorton indigne d'être appelé apôtre. Mais aussi, qui se serait douté de la profonde métamorphose qui allait s'accomplir en si peu de temps ! qui aurait soupçonné qu'une congrégation qu'il fallait détourner de la fréquentation des temples des idoles, dont la tendance était de transformer la maison de Titius Justus en une école de sophistes dont

les membres, d'origine juive, avaient presque honte de leur descendance (1 Cor. VII, 18), qui aurait cru que quelques semaines suffiraient pour jeter un pareil troupeau dans les bras des judaïsants venus de Palestine ? Bientôt cependant on s'aperçut que ces étrangers remuants travaillaient à prendre dans leurs filets les églises de l'Achaïe, comme ils avaient fait de celles de l'Asie mineure. On voit déjà indirectement par l'épître aux Corinthiens de l'an 57, ou du commencement de l'an 58, que le levain des pharisiens avait saturé à cette date les pores de la vie ecclésiastique, et empoisonné toutes les relations. Mais la nature saine des Grecs réagissait encore fortement, trop fortement même contre cet élément étranger ; c'est là peut-être ce qui décida saint Paul à renouveler sur ce théâtre le combat contre ses anciens adversaires. La circoncision est encore présentée comme obligatoire, mais elle ne sert qu'à contre-balancer la disposition que les judaïsants ont à se paganiser. (1 Cor. VII, 18.) En revanche la querelle au sujet des prescriptions alimentaires reparaît plus vive que jamais, parce que les judaïsants faisaient grand bruit de la participation aux viandes sacrifiées aux idoles. Parmi les viandes qui, à Corinthe, se débitaient à la boucherie, il s'en trouvait provenant d'animaux sacrifiés aux faux dieux. Après que la divinité et les prêtres avaient eu, dans le temple, la part qui leur revenait du sacrifice, on consommait ce qui restait dans les repas qui avaient lieu dans le vestibule du sanctuaire, dans les maisons particulières, ou bien on le portait sur le marché pour le vendre. Dans les grands sacrifices publics, le temple lui-même tirait parti de cette manière d'une grande quantité de viande. Les pauvres en profitaient d'abord, parce que cette chair était meilleur marché que l'autre, ensuite parce qu'on s'en faisait des cadeaux entre amis et parents ou qu'on s'invitait à en manger dans les familles. (1 Cor. X, 26.) Il y a plus. Comme la plupart des fêtes de famille étaient accompagnées d'un sacrifice, il pouvait arriver qu'on présentât de cette viande à un chrétien invité à célébrer le retour, la guérison d'un ami, bien qu'il s'abstînt du reste de fréquenter les temples. Dans de pareilles rencontres, saint Paul ne s'était fait aucun scrupule de manger de telles viandes con-

formément au principe du psalmiste, « la terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient. » (1 Cor. X, 26.) Or, lorsque les judaïsants voulurent interdire de manger des viandes sacrifiées aux idoles, une vive discussion s'éleva entre eux et les disciples de Paul et d'Apollos, qui faisaient preuve de plus d'intelligence et de plus de culture philosophique, en se plaçant au-dessus de ce préjugé. Les deux excès parurent à l'apôtre de vrais enfantillages. « La viande, dit-il, ne nous rend pas agréables à Dieu ; car si nous mangeons, nous n'en avons rien davantage ; et si nous ne mangeons point, nous n'en avons pas moins. » (1 Cor. VIII, 8.) Mais les Corinthiens n'auraient pas été des Grecs s'ils n'avaient trouvé là encore une occasion de querelles, de se haïr et de se maudire. Si cette horreur pour les viandes sacrifiées aux idoles nous rappelle déjà ce parti des judaïsants qui s'écriera plus tard dans les congrégations de la Phrygie : « Ne mange, ne goûte, ne touche point » (Col. II, 21), une autre déclaration trahit une disposition du même genre, quand nous en entendons d'autres proclamer « qu'il est bon à l'homme de ne pas se marier. » (1 Cor. VII, 1.) Il est vrai que cette solution-là de la difficulté ne saurait provenir des adhérents de Pierre, puisque Paul rappelle que cet apôtre et les autres n'ont pas seulement chacun leur femme, mais qu'ils la prennent avec eux dans leurs voyages. Mais il est fort possible que ce fut là un trait distinguant les disciples de Pierre des christiens ; ces derniers, fiers d'avoir contemplé le visage du Seigneur, entendaient l'imiter jusque dans la vie du célibat. En tout cas cette manière de voir avait bien eu ses représentants parmi les chrétiens sortis des rangs des esséniens, puisque dix ans plus tard, l'auteur de l'Apocalypse parle de cent quarante-quatre mille hommes qui ne s'étant pas souillés avec des femmes auront la première place près du trône de l'agneau. Comme cette question a été également soulevée dans l'église de Corinthe, après le départ de l'apôtre , on ne risque pas de se tromper en considérant les christiens comme les propagateurs de ces vues esséniennes. On se met donc à inquiéter les personnes mariées ; quelques femmes enthousiastes prétendent se divorcer de leurs maris ; des veuves disposées à se remarier sont mal vues (1 Cor. VII, 3 ;

X, 8), quelques femmes trouvent intolérable de vivre au sein d'une famille païenne et impure avec un mari inconverti ; on s'élève contre les mariages mixtes, et on entend que ceux qui partagent la même foi vivent comme frère et sœur (1 Cor. VII, 12, 13 ; 5, 36); on insiste pour que les jeunes filles demeurent célibataires ; on met sur la conscience des pères de ne pas leur permettre de se marier. (1 Cor. VII, 36.) Ces controverses, que les écrivains satiriques de Rome reprochaient aux sectateurs des cultes égyptiens, étaient aussi soulevées dans les familles chrétiennes par les représentants d'une tendance orientale, rituelle et essénienne. Les disciples de Paul étaient d'autant plus embarrassés en présence de scrupules de cette nature que l'apôtre, partant de l'idée que le royaume ne tarderait pas à être fondé, avait plutôt détourné du mariage. Il était fort naturel que toutes ces différences qui troublaient la paix de la famille chrétienne fussent débattues dans les réunions de l'église, qui en prirent, cela va sans dire, un caractère fort orageux. Il y avait tant de sujets à discuter que ce fut une grande question de savoir qui prendrait la parole. Les partisans de Pierre ne pouvaient s'accommoder des longs discours, à la mode de l'école, que faisaient les adeptes d'Apollos. (1 Cor. XIV, 31.) En général un grand besoin de parler s'était manifesté parmi les Grecs à la langue déliée. Quand l'un avait la parole, il en abusait, tandis que les autres, prétextant qu'ils étaient également poussés par l'Esprit, l'interrompaient; de sorte qu'il arrivait à plusieurs prophètes de parler en même temps, si bien que le Dieu qui semblait présider à tout cela faisait plutôt l'effet d'être un Dieu de confusion qu'un Dieu de paix. (1 Cor. XIV, 29-33.)

C'était probablement les beaux parleurs de l'école d'Apollos qui se rendaient surtout coupables de cet égoïsme éloquent. Mais ce fut bien pire quand les Syriens et les Palestiniens accourus à Corinthe introduisirent dans cette église les états extatiques, le saint délire, l'enthousiasme des bacchantes, trait caractéristique des chrétiens de Syrie. Des paroxysmes de ce genre, importés en Grèce, étaient tout à fait artificiels et ne pouvaient manquer d'aboutir à de criantes exagérations. Ce qui montre bien que les excès du parler en langues n'éclatèrent

qu'à cette date, c'est la surprise évidente qu'éprouve l'apôtre en apprenant la chose. (1 Cor. XII, 1 ; XIV, 6, 20.) Il a beau connaître ces états extatiques et reconnaître en eux le souffle de l'Esprit, il n'en a jamais fait et il n'entend pas qu'on en fasse un moyen d'édification publique. (1 Cor. XIV, 19, etc.) Il est bien vrai que, déjà quand la communauté avait été fondée, plus d'un fidèle, entraîné par la vivacité de ses impressions, avait pu donner issue à la surabondance de ses sentiments par des sons inarticulés ; mais on allait plus loin maintenant. Le troupeau tout entier prenait les allures évaporées d'une réunion d'enthousiastes, de fanatiques, éclatant en cris de joie ou de détresse. C'était là, dans les veines de cette église de Grecs, une goutte de sang syrien qui ne s'y était certainement pas introduite du fait de saint Paul. Il décrit en effet les allures nouvelles du troupeau avec un étonnement semi-ironique : il s'agit d'un certain parler en l'air, de cris bruyants et inarticulés rappelant la trompette, la harpe, le hautbois, les cymbales, mélange confus de sons barbares, langue nouvelle qui se distingue des soixante-dix alors connues en ce qu'elle ne renferme pas de mots. (1 Cor. XIV, 6-25.) Tout ce que dit l'apôtre de ce phénomène respire le dégoût et la raillerie. Rien ne prouve mieux combien cette congrégation s'est écartée de la doctrine apostolique sur les dons spirituels que le fait que ses membres s'imaginent ne pouvoir arriver à obtenir conscience du Saint-Esprit qu'au sein de cette agitation bruyante, provoquée par l'extase. (1 Cor. XII, 15.) Celui qui réussissait à se placer dans cet état de turbulent enthousiasme se croyait très favorisé de l'Esprit et regardait tous les autres du haut de sa grandeur ; celui au contraire qui ne connaissait personnellement ni ce parler en langues, ni ces soupirs et ces bruyants cris d'allégresse, s'imaginait que l'Esprit n'était point en lui ; il devenait inquiet au sujet de son élection. (1 Cor. XII, 15-20.) Et c'étaient les plus sincères de tous qui pouvaient être conduits à se demander avec angoisse s'ils faisaient partie du corps mystérieux de Christ, alors qu'ils étaient hors d'état de montrer aucun témoignage éclatant de la présence de son Esprit en leur personne. Ils devaient être d'autant plus portés à se

dire tout cela qu'ils passaient pour les membres les moins honorables, si même on ne leur contestait pas le droit de faire partie des pneumatiques. (1 Cor. XII, 12-27.)

Mais, tandis qu'on s'imaginait pouvoir, dans cette extase, se rapprocher de plus près de Dieu qu'en prononçant des discours sensés et en se conduisant d'une manière raisonnable, il se passait, au milieu de ces scènes, des faits qui ne pouvaient manquer de surprendre fort les plus croyants. Alors qu'ils se démenaient le plus fort, quelques-uns se sentaient contraints de blasphémer contre ce que le troupeau considérait comme ce qu'il y avait de plus saint : on entendit retentir dans les assemblées chrétiennes elles-mêmes la terrible parole : *Anathème à Jésus*, que jusqu'alors la populace de la synagogue avait seule fait entendre. (1 Cor. XII, 3.) Ce n'était plus la pureté de l'enthousiasme provoqué par le parler en langues de Jérusalem. Paul lui-même, auquel les Corinthiens effrayés racontent ce fait, les avertit de ne plus retomber dans l'état d'esclavage spirituel de la mantique païenne. La sainte folie d'un prêtre de Cybèle, avec son aveugle entraînement et son délire irresponsable, est tout à fait déplacée dans la réunion de chrétiens assemblés pour s'édifier. Et il n'est pas autre chose cet état inconscient d'extase dans lequel on fait et on dit des choses qu'on doit se reprocher quand on est de nouveau lucide. Il est fort possible que, pour les habitants de la Palestine et de la Syrie, de telles séances orageuses, auxquelles l'épuisement général mettait seul un terme, ne fussent rien de nouveau. A Corinthe le milieu était beaucoup plus dangereux ; le désordre, le manque de décorum résultant d'une agitation de ce genre, engendraient d'autres excès, tels qu'il ne s'en était jamais vu de semblables dans aucune église chrétienne.

Les femmes grecques, qui, à la vérité, occupaient dans la société une tout autre position que celle des femmes syriennes, se produisaient et se mettaient en avant dans les assemblées chrétiennes, comme on ne l'avait jamais vu nulle part ailleurs. S'étant une fois mises au-dessus des usages reçus, elles cédaient, elles aussi, aux impulsions de l'esprit, et comme chacun des inspirés donnait essor aux paroles qui traversaient

son esprit, elles donnaient libre cours au flux de leurs paroles, pleinement convaincues que c'était une puissance supérieure qui agitait et ébranlait leurs cœurs. Il y avait plus encore. En face de la destinée inouïe, dont la perspective les avait arrachées aux petites préoccupations de la vie journalière, afin d'attendre les grandes choses qui allaient arriver pour elles et par elles, il s'était éveillé chez les femmes un certain esprit débordant d'animation et de vie qui ne s'accommodait pas de la subordination rigoureuse qui ordinairement mettait la femme après le mari. (1 Cor. XIV, 34; XI, 3.) Ayant déposé leur voile, ce que les courtisanes seules se permettaient, elles ne craignaient pas de tenir tête aux hommes pour faire part, elles aussi, des inspirations et des révélations qui leur étaient accordées. Il va sans dire que de pareilles allures ne manquaient pas de scandaliser fort les Syriens habitués à voir les femmes vivre dans la reclusion. Et toutefois cet excès ne s'en rattachait pas moins à l'exaltation que personne n'avait tant contribué à propager que ces mêmes Syriens.

Les assemblées d'église perdirent en dignité; les agapes n'eurent plus leur solennité. C'est ainsi qu'on vit de la façon la plus claire que ces scènes bruyantes, d'origine récente, n'impliquaient nullement une surabondance d'enthousiasme moral. L'apôtre était au contraire parfaitement dans son droit quand il opposait la vie dans la charité aux entretiens en langues, avec les hommes et avec les anges. En dépit de l'exaltation des réunions, les membres qui les composaient étaient devenus intérieurement froids : il régnait entre eux de la réserve et en partie de la haine. Dans de telles dispositions d'esprit, l'agape était devenue une forme vide, qu'il aurait été plus sage de laisser tomber en désuétude, puisque, comme dit l'apôtre, on ne se réunissait que pour empirer. (1 Cor. XI, 17.) La division des partis avait été poussée si loin qu'il ne pouvait plus être question de la communauté qui avait jadis caractérisé l'agape. Sous prétexte qu'on avait faim et qu'on ne pouvait pas attendre, chacun consommait ce qu'il avait apporté. (1 Cor. XI, 33-34.) Les riches s'attablaient et banquetaient; les pauvres avaient faim; plusieurs profitaient de l'occasion pour boire avec excès.

(1. Cor. XI, 21.) Quant à ceux qui avaient pris l'habitude d'être nourris à ces agapes, ils s'éclipsaient et rentraient chez eux tout honteux. (1 Cor. XI, 22.) Pour ce qui les concernait ils ne rapportaient pas de ces réunions les impressions en vue desquelles on les avait instituées. Loin de devenir meilleurs, ils avaient empiré. Il va sans dire que saint Paul fait ces descriptions avec quelques réserves. (1 Cor. XI, 18.) Ces plaintes lui étaient parvenues par les esclaves de la maison de Chloé qui, dans ce moment, se trouvaient à Ephèse. Comme tous les pauvres, ils avaient bien des plaintes à faire contre la conduite des riches : ils étaient partie intéressée dans toute l'affaire. (1 Cor. XI, 18.) Ils admettaient du reste qu'il y avait d'éclatantes exceptions. (1 Cor. XI, 19.) Paul, de son côté, savait à merveille, d'après ce qui s'était passé à Thessalonique, que les pauvres avaient souvent abusé de l'institution des agapes pour se faire nourrir par les personnes aisées. Néanmoins, quelles que fussent les considérations que les riches pussent faire valoir pour leur défense, une chose était évidente : le contraste entre l'idéal et la réalité était par trop criant dans ces « repas de charité. » Qu'était devenu le feu du premier amour qui, à peine vingt ans auparavant, avait poussé les chrétiens à mettre en commun tout ce qu'ils possédaient et donné naissance au nom de frère ? Ce qui rendait plus pénible encore l'impression produite par ces repas de charité sans charité, c'est qu'on prenait la cène immédiatement après ces désordres ; les uns y participaient rassasiés et ivres, d'autres le cœur gonflé d'envie. De sorte que l'un prenait le pain consacré comme moyen d'apaiser sa faim ; l'autre prenait le vin alors que la boisson lui avait si bien troublé l'esprit qu'il n'était plus en mesure de distinguer ce pain-là et ce vin-là de tout autre pain et de tout autre vin. (1 Cor. XI, 29.)

A tous égards donc il y avait une déviation telle de l'organisation primitive du troupeau, qu'on ne pouvait pas se la représenter plus criante. On avait un sentiment de la chose dans la congrégation elle-même : il se trahissait en ceci, c'est qu'on soupirait tour à tour après une visite, aujourd'hui de Paul, demain d'Apollos, d'autres fois enfin des chefs de la Palestine.

(1 Cor. XVI, 12, 5; 2 Cor. XI, 4.) Sur un point du moins, les Corinthiens ne se faisaient pas illusion : ils s'avouaient que leurs circonstances réclamaient une main organisatrice.

Le tableau que Paul lui-même retrace de sa principale congrégation nous explique le ton comminatoire des lettres adressées dans l'*Apocalypse* aux troupeaux fondés par l'apôtre des gentils. Saint Paul, toutefois, s'exprime avec plus de douceur, et, bien que le mal ne fasse pas défaut, il sait voir le bien qui peut se trouver à côté. Le terrain ensemencé par Paul et arrosé par Apollos ressemblait à un champ où l'ivraie avait étouffé le bon grain. Ce n'est pas à dire que la bonne semence eût été complétement étouffée. Ce qui le prouve c'est la lettre que les Corinthiens écrivirent vers l'an 57 et 58 à saint Paul et dont nous pouvons conjecturer le contenu d'après la réponse que leur fait l'apôtre dans sa première épître. L'ivraie et la bonne semence croissent ensemble dans le champ. A côté du libertinisme le plus impudent, se trouvent les scrupules les plus délicats de la charité qui se dévoue et d'une conscience sévère; à côté de l'égoïsme, au cœur dur et froid, se rencontre la joyeuse abnégation de l'amour. (1 Cor. VI, 13-18, comp. avec VII, 16; XI, 21, avec XVI, 15.) Mais l'œil de l'apôtre était fait de telle façon qu'il voyait le bien avant le mal et qu'il arrêtait de préférence ses regards sur lui. Cela ne l'empêche pas de mettre à nu chaque plaie, bien que ce soit d'une main délicate et tendre. Voilà pourquoi sa première lettre aux Corinthiens, écrite peu de temps avant Pâques de l'an 58 (1 Cor. V, 6-8, comp. XVI, 8), est un magnifique monument de son beau caractère, de sa profonde connaissance des hommes et de sa grande expérience de la vie, qui sait ménager et absoudre quand il convient de le faire. Pour bien comprendre cette épître, il faut se rappeler qu'il avait déjà été question, oralement ou par écrit, des désordres qui s'étaient introduits dans l'église de Corinthe. Paul lui-même, quand il s'était arrêté dans cette ville, en route pour l'Illyrie, avait sérieusement insisté sur la nécessité de purifier l'église, déclarant avec menace que, s'il en était autrement, il ne garderait, à son retour, aucun ménagement. (2 Cor. XIII, 12.) Par une lettre écrite durant le

voyage, il avait expressément réclamé l'expulsion des pécheurs notoires. (1 Cor. IV, 9.) Mais les Corinthiens, gâtés par le langage démonstratif et pathétique des nouveaux docteurs, n'avaient pas su découvrir le sérieux profond qui se cachait sous un langage doux et suppliant : le genre déclamatoire, qui s'était introduit depuis peu dans l'église, ne lui avait pas permis de distinguer entre le sérieux moral et une rhétorique pompeuse et vide. (1 Cor. IV, 19-20.) Ils avaient trouvé saint Paul, lors de sa visite, si modeste et si humble, qu'ils ne savaient que penser de la lettre, assez vive, arrivée après son départ. Pendant quelque temps tout demeura donc en l'état. (2 Cor. X, 10; 1 Cor. IV, 9.)

Paul envoie Timothée avec instruction, en présence des querelles dogmatiques, d'exposer aux Corinthiens comment l'apôtre enseignait dans toutes les églises. (1 Cor. IV, 17.) Il n'était pas sans se demander avec inquiétude si son disciple était à la hauteur de sa mission. « Que si Timothée vient, écrit-il, prenez garde qu'il soit en sûreté parmi vous; car il s'emploie à l'œuvre du Seigneur comme moi-même. Que personne donc ne le méprise, mais conduisez-le en toute sûreté. » (1 Cor. XVI, 10-11.) Saint Paul est ainsi dans une grande angoisse, lorsqu'il charge son compagnon de la difficile mission d'aller rétablir l'ordre à Corinthe. Au fait, comme l'apôtre avait catégoriquement assigné une époque aux éléments impurs pour qu'ils eussent à s'améliorer avant son retour, c'était lui-même qu'on attendait. (2 Cor. XIII, 2.) Et quand son retour se fit attendre quelques-uns se mirent à s'enfler d'orgueil comme s'il ne devait pas revenir. Paul fut alors obligé de leur répéter par écrit qu'il viendrait bientôt et qu'il mettrait à l'épreuve, non pas l'éloquence à la façon d'Apollos de ceux qui se vantaient, mais leur force. « Le royaume des cieux, dit-il aux chefs de parti déclamateurs, ne consiste pas en paroles, mais en efficace. » De plus il rappelle la puissance qu'il a de reprendre et de châtier : « Que voulez-vous? Irai-je à vous avec la verge, ou avec charité et un esprit de douceur? » (1 Cor. IV, 18.) Mais, alors que les Corinthiens prétendaient déjà que Paul redoutait de se risquer dans leur voisinage, ils devaient être encore beaucoup

plus enflés d'orgueil lorsqu'il envoya à sa place le jeune Timothée, en les priant de le traiter avec indulgence. Au fait l'apôtre avait double raison d'être inquiet au sujet de son cher Timothée. Les nouvelles s'étaient en effet croisées. Paul avait déjà envoyé son disciple à Corinthe lorsqu'il trouva à Ephèse Chloé, cette dame de Corinthe dont trois des esclaves, Stephanas, Fortunatus, Achaïque (1 Cor. I, 11 ; XVI, 15-17), appartenaient à la congrégation de cette ville. Ils étaient chargés d'inviter Apollos à se rendre à Corinthe (1 Cor. XVI, 12) ; ils étaient aussi porteurs de la lettre du troupeau à laquelle Paul répond dans notre première épître. (1 Cor. VII, 1 ; VIII, 1 ; XI, 2.)

Au commencement saint Paul se sent rafraîchi et relevé par la présence de ces dignes représentants de l'église de Corinthe. Parmi eux se trouvait celui qui avait été les prémices de l'Achaïe et qu'il avait baptisé avec toute sa maison. (1 Cor. XVI, 17; I, 16.) Les trois lui rappellent donc les jours du premier amour, et quand il prend la plume, malgré les expériences antérieures, il est tout disposé à voir en eux les représentants du troupeau tout entier. Paul exprime le désir qu'on ait de la considération pour eux ; il espère que le fait qu'ils sont avec lui aura d'heureuses conséquences pour les Corinthiens. (1 Cor. XVI, 18.) D'après les descriptions qui lui ont été faites, ce qui lui pèse le plus sur le cœur et ce dont il doit parler avant tout, c'est le déplorable esprit de parti qui divise les Corinthiens. L'apôtre pénètre avec une surprenante perspicacité toutes les cabales ; il flagelle de son ironie ces réunions dans lesquelles chaque coterie s'enfle d'orgueil pour la plus grande gloire de ses meneurs, et fait valoir auprès des autres qu'elle possède les meilleures doctrines. (1 Cor. IV, 6.) L'apôtre décrit fort bien les allures de ces partis ; chacun prône ses adeptes pour se maintenir lui-même en honneur. Mais qu'il est devenu étroit le point de vue des Corinthiens, depuis qu'ils ont contracté l'habitude d'apprécier toutes choses en se demandant si elles profitent au parti, et de rejeter tout ce qui ne rappelle pas Apollos ou Pierre, de ne tenir pour important que ce qui se rapporte à leur coterie ! C'est là le point de vue que prend l'apôtre dans notre épître en présence des misérables petites querelles des partis. Il montre aux

Corinthiens qu'ils font beaucoup trop peu de cas de ce qu'ils possèdent et comment ils renoncent à tous les moyens de développement que Dieu a mis à leur disposition, parce que chacun ne veut tenir pour bon que ce que son docteur favori lui donne. Ils se ferment l'horizon ; ils arrêtent leur développement par les sources mêmes. L'apôtre leur parle du plus profond de son cœur quand il s'écrie : « Toutes choses sont à vous ; soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses à venir, toutes choses sont à vous. » (III, 21-23.) Et cet esprit de parti n'est pas moins indigne de l'apôtre que des Corinthiens. Ce qu'ils disent est parfaitement exact ; il ne s'est pas produit à Corinthe avec la confiance en lui-même d'un sophiste accompagné d'applaudissements, mais dans la faiblesse, dans la crainte et un grand tremblement. C'est qu'aussi il ne réclamait pas des applaudissements pour lui-même, mais simplement l'obéissance à l'égard de Dieu. Tous les vrais évangélistes sont ouvriers avec Dieu et recevront de lui leur récompense ; ils ne travaillent pas en vue de s'assurer les remerciements du troupeau. (1 Cor. IV, 5.) Paul établit, au sujet des disciples d'Apollos, qu'ils sont engagés dans une voie entièrement fausse, quand ils attribuent à la sagesse mondaine et à la science une importance décisive dans les choses de la foi. La religion met en œuvre des facultés de l'esprit humain et des profondeurs autres que celles auxquelles la science fait appel. La sagesse que procure l'Evangile a été produite par des méthodes tout autres que la sagesse de ce monde ; la première communique des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui ne sont pas montées au cœur de l'homme par la voie de l'expérience sensible, mais qui constituent une révélation de l'esprit provenant du monde spirituel. Les sophistes se railleront, les scribes se scandaliseront de cette sagesse apprise de Dieu lui-même, aussi longtemps qu'ils demeureront ce qu'ils sont, des hommes charnels, privés de tout organe pour le monde pneumatique. A quoi bon présenter l'Evangile sous une forme agréable au monde, vu qu'il sera éternellement une folie pour les sages? Ce n'est pas à eux que la prédication doit s'adresser, mais à la foi

du cœur simple et naïve. En effet, ce n'est que pour ceux qui s'approchent, non pas avec l'entendement, mais avec la foi, que Christ est la puissance et la sagesse divine. Ils trouvent en lui l'appui qui les sauve ; ils ont en lui la solution de toutes les énigmes de la vie. C'est là un fait que l'expérience des vingt dernières années a revêtu pour l'apôtre de la dernière évidence. Qu'on veuille bien consentir à jeter un regard sur l'église de Dieu. « Où est le sage? Où est le scribe? Où est le disputeur de ce siècle ? » Les sages de Jérusalem ont crucifié le Seigneur de gloire et les sages de la Grèce le tournent en ridicule. Dieu a donc manifesté la folie de la sagesse de ce monde. Mais Dieu a choisi les choses folles de ce monde pour rendre confuses les sages, et Dieu a choisi les choses faibles de ce monde pour rendre confuses les fortes, et Dieu a choisi les choses viles de ce monde, et les méprisées, même celles qui ne sont point pour abolir celles qui sont. » C'est aux classes inférieures de la société, aux petites gens dont nul ne s'inquiète qu'a été confiée la grande transformation du monde. Oui, Paul voit parfaitement bien que le développement nouveau, partant de ces rangs inférieurs, dépassera toute l'antique gloire de la puissance romaine et de la sagesse grecque. (1 Cor. I, 11-28.) Il entend déjà à la porte le bruit des pas de ceux qui emportèrent tous ces sages. Toutes les querelles d'école, tous les grands mots des systèmes qui retentissent encore dans le monde, seront demain réduits au silence. Nous proposons, nous aussi, une sagesse, mais ce n'est point celle des princes de ce monde qui vont être anéantis. (1 Cor. II, 6.) Et Paul s'exprime ainsi, non pas après coup, lorsque l'histoire a porté sa sentence, non pas après que les académies d'Alexandrie ont été fermées et que le temple de Diane à Ephèse a été orné d'une croix, mais dans un moment où l'église ne se compose que d'une poignée d'esclaves et de petits bourgeois, tandis que tous ceux qui élèvent des prétentions à la sagesse, à la culture et aux belles manières se pressent dans les auditoires des académies, tandis qu'il entend encore retentir à ses oreilles le mot de la foule : « Grande est la Diane des Ephésiens ! » C'est là le pressentiment parfaitement sûr du génie, aux yeux duquel l'avenir est prophétiquement présent. Ce qui por-

tait déjà saint Paul à juger ainsi des choses, c'est que l'heure finale lui semblait proche. Et de même qu'il met tout en relation avec le jour du Seigneur qui se tient près de la porte et qui frappe, il demande aux Corinthiens s'ils entendent se présenter devant le trône judicial de Christ avec le jargon du système de Philon, ou en appeler à la rhétorique d'Apollos. Aux yeux de l'apôtre, les nouveaux progrès qu'ils s'imaginent avoir accomplis, sont du bois, du foin, du chaume que les flammes du jour du jugement consumeront. Ce qu'un docteur aura au contraire produit en fait de foi ferme, d'amour, de dignité morale, tout cela subsistera dans ce grand jour quand toutes les ressources de la spéculation, tout le clinquant de la rhétorique, tomberont comme des scories. (1 Cor. III, 11-15.) Paul ne quitte pas ce sujet sans avoir jeté un regard sur l'état de l'église au moment de sa fondation ; et quelques considérations ironiques sur la plénitude de sagesse qui tout à coup a fait invasion au milieu de ces excellents Corinthiens ne manquent nullement leur effet.

L'impression produite n'est pas moins vigoureuse lorsque, d'abord après avoir remis à leur place la vanterie et la vanité des Corinthiens, l'apôtre énumère les principes et les actes immoraux qui font voir le troupeau sous le jour le plus triste. En présence d'un tel état de choses, il se voit lui-même contraint d'abaisser les exigences, l'idéal qu'il était disposé à présenter pour la vie chrétienne. Il est sans doute convaincu qu'il est meilleur pour l'homme de ne point avoir de femme. Mais, en mettant en avant ce principe, il n'avait nullement en vue de recommander l'ascétisme méritoire des esséniens et encore moins de favoriser une vie dans le désordre et le libertinage. L'unique chose que l'humanité lui paraissait encore avoir à faire, c'était de se préparer au retour prochain du Seigneur ; aussi ne pouvait-il comprendre comment une personne vivant sérieusement dans cette attente pouvait encore trouver le temps et le désir d'entrer dans les liens du mariage. En effet, le temps est si court, que ceux qui ont une femme doivent être comme s'ils n'en avaient point. (1 Cor. VII, 29.) Sans importance pour le moment présent, le mariage ne lui était apparu que comme

un obstacle aux grands préparatifs de l'avenir; « car celui qui est marié a soin des choses de ce monde, et comment il plaira à sa femme. » (1 Cor. VII, 33.) En outre, le jour du Seigneur sera précédé de grandes calamités, de terribles agitations au milieu desquelles l'homme non marié sera mieux partagé que les autres. C'est donc pour les épargner que l'apôtre les a détournés du mariage. (1 Cor. VII, 28.)

Mais ce qui montre combien saint Paul est loin de partager pour le mariage l'horreur des esséniens, pleins de dégoût pour tout ce qui est physique, c'est qu'il remet vertement à leur place les femmes par trop prudes, influencées par ces principes, exposant, par leur enthousiasme mystique, leurs maris aux piéges de Satan. Quant à ces femmes qui, se prétendant incomprises par leurs maris païens, s'étaient séparées d'eux, il leur ordonne de s'humilier devant leurs maris et de chercher à se raccommoder avec eux. Ce qu'il disait des mariages déjà conclus devait trouver également son application dans les unions en perspective. Paul maintient sans doute toujours qu'il vaut mieux de ne pas être marié ; mais en tenant compte des circonstances de Corinthe, il vaut encore mieux se marier. Sans cela il ne pourrait dire aux veuves qu'elles doivent convoler, à ceux qui vivent séparés qu'ils doivent se réconcilier, et aux vierges qu'elles doivent se marier. Quant à d'autres cœurs féminins qui, dans leur agitation, croient ne plus pouvoir tolérer une union avec des maris païens, l'apôtre les prend par leur sentiment maternel. Aussi sûr qu'elles ont le sentiment que leurs enfants sont sanctifiés par leur foi, aussi sûr en est-il de même de leurs maris; « sans cela en effet vos enfants seraient impurs, et maintenant ils sont saints. » (1 Cor. VII, 14.) En parlant ainsi, l'apôtre a bien le sentiment qu'il fait une concession à l'esprit du temps, en admettant qu'on peut partager ainsi ses préoccupations entre le monde et l'avenir. Il ne cherche pas à s'en cacher, lorsqu'il ajoute, non sans quelque résignation, l'aveu suivant : « or, je dis ceci par conseil et non par commandement, car je voudrais que tous les hommes fussent comme moi, mais chacun a son propre don, lequel il a reçu de Dieu, l'un en une manière, et l'autre en une autre. » (1 Cor. VII, 7.)

L'apôtre prend à l'occasion de sa controverse sur les viandes une tout autre position que dans celle concernant le mariage. Tandis que le fait de contracter mariage lui semble comme une concession à la nature sensuelle de l'homme, l'abstinence des viandes lui apparaît comme une concession à la faible intelligence des chrétiens à idées esséniennes. Il ne sait découvrir aucune raison interdisant de manger des viandes, aussi longtemps qu'on considère la chose en elle-même. « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient. » S'il fait une concession, c'est dans cet esprit large et généreux qui le porte à consentir à tout sacrifice, dès qu'il s'agit de gagner des âmes au royaume de Dieu. Ses adhérents de Corinthe peuvent prendre exemple sur lui, s'ils trouvent intolérable de sacrifier leur liberté aux préjugés des Juifs. « Car bien que je sois en liberté à l'égard de tous, je me suis pourtant asservi à tous, afin de gagner plus de personnes. Et je me suis fait juif comme juif, afin de gagner les juifs ; à ceux qui sont sous la loi, comme si j'étais sous la loi, afin de gagner ceux qui sont sous la loi ; à ceux qui sont sans loi, comme si j'étais sans loi (quoique je ne sois point sans loi quant à Dieu mais je suis sous la loi de Christ), afin de gagner ceux qui sont sans loi. Je me suis fait comme faible aux faibles, afin de gagner les faibles; je me suis fait toutes choses à tous, afin qu'absolument j'en sauve quelques-uns. Et je fais cela à cause de l'évangile, afin que j'en sois fait aussi participant avec les autres. » (1 Cor. IX, 19-23.) Ainsi il s'est plié à toutes les formes, il s'est accommodé à tous les usages et à toutes les habitudes : dans les maisons juives il a observé la loi pour ne pas scandaliser ; dans les familles grecques il n'en a tenu nul compte, toujours pour ne pas scandaliser. Ses adeptes doivent faire de même. Toutefois il est une piété qui ne saurait se contenter de ce qu'on lui fait des concessions, mais qui se sent blessée et opprimée, aussi longtemps que les autres vivent d'après des principes différents des siens. C'est justement là cette piété qui à Corinthe fait un crime à saint Paul d'avoir permis, d'une manière générale, de manger des viandes sacrifiées, et d'en avoir peut-être mangé lui-même. C'est ainsi que l'apôtre se voit dans l'obligation de défendre sa

manière d'agir contre les objections peu modestes de ces hôtes étrangers, de se justifier contre ceux qui le condamnent. « Et si par la grâce j'en suis participant, pourquoi suis-je blamé pour une chose dont je rends grâces? » (1 Cor. X, 30.) Arrogamment mis en demeure de s'expliquer, Paul en prend occasion pour rappeler à ces étrangers qui se font nourrir par l'église (1 Cor. IX, 1-12) et qui se réclament de Pierre, qu'il a, quant à lui, apôtre des gentils, fait bien d'autres sacrifices que de renoncer aux viandes sacrifiées et de se conformer aux lois juives sur la nourriture. N'aurait-il pas aussi bien qu'eux le droit de vivre aux dépens de l'église? N'aurait-il pas le droit, comme Pierre leur modèle, de mener avec lui une femme sœur? Il ne l'a pourtant pas fait, en vue d'éviter le scandale; ses adhérents peuvent agir de même dans la question controversée. Ils doivent renoncer à manger des viandes sacrifiées, lorsqu'ils voient que cela donne du scandale. « C'est pourquoi si la viande scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de chair pour ne point scandaliser mon frère. » (1 Cor. VIII, 13.) Il y a pourtant ici une réserve. L'apôtre sait fort bien qu'il y a certains frères faibles très impudents, qui ne se contentent pas qu'on évite de faire en leur présence ce qu'ils condamnent mais qui sont en outre inquiets de ce que font les autres, parce que leurs principes le permettent. C'est pourquoi Paul déclare que chacun doit acheter à la boucherie la viande qu'il veut, et s'il est invité chez un païen, il doit manger tout ce qui est placé devant lui. Les chrétiens doivent donc se garder d'imiter les pharisiens qui, à propos de chaque viande, « se demandent d'où elle vient, comment elle a été préparée, » et à propos de chaque légume « s'il a payé la dîme et qui l'a fait cuire. » Mais pour le cas où dans un pareil repas un frère faible prendrait le fort par le bras et lui soufflerait à l'oreille: « C'est de la viande sacrifiée, » il devrait cesser d'en manger, par égard, ajoute l'apôtre, pour celui qui a donné l'avertissement et à cause de la conscience. « Or je dis la conscience, non pas la tienne, mais celle de l'autre; car pourquoi ma liberté serait-elle condamnée par la conscience d'un autre? » (1 Cor. X, 28-30.) Si on s'abtient, c'est donc par égard et non par devoir et les soi-disant faibles qui se croient opprimés

dès qu'ils ne peuvent opprimer les autres, doivent savoir qu'ils n'ont nul droit de se livrer à ces enquêtes pour savoir d'une manière générale si on mange des viandes sacrifiées, mais ils doivent être fort reconnaissants lorsque, par ménagement, on s'abstient d'en manger en leur présence. Les zélés peuvent continuer d'aller disant que c'est là une doctrine de Balaam ou des nicolaïtes ; qu'on donne du scandale et qu'on enseigne aux serviteurs de Dieu à manger des viandes sacrifiées ; saint Paul n'était pas homme à reculer devant les noms effrayants et les vains fantômes.

L'apôtre ne fait pas non plus aucune concession pour ce qui tient à la vie ecclésiastique. Il maintient qu'aucune congrégation n'a le droit d'établir de nouveaux usages, celle de Corinthe pas plus que les autres. Ce n'est pas de son sein que la Parole de Dieu est sortie ; ce n'est pas à elle seule qu'elle est parvenue ; or les mœurs qu'elle introduit ne se retrouvent dans aucune autre congrégation. (1 Cor. XIV, 36.) C'était l'attitude fort peu modeste des femmes de Corinthe qui choquait l'apôtre plus que tout le reste. Dans cette prétention à se produire en public et sans voile, il voit une atteinte portée à l'honneur féminin. Voilà pourquoi il prescrit de couper les cheveux à une femme prenant de pareilles libertés, afin qu'elle ressemble tout à fait à une courtisane. (1 Cor. XI, 5-6.) Ces libres allures étaient doublement révoltantes pour saint Paul, qui était habitué aux mœurs des femmes de l'Orient. Le fait que les femmes portent des voiles ne lui semble pas un simple usage louable, mais un trait naturel inné qui enseigne également aux femmes à porter des cheveux longs. (1 Cor. XI, 15.) Si les femmes de Corinthe violent l'ordre divin, on pourrait bien voir se renouveler ce qui eut lieu avant le déluge : les fils de Dieu, les anges, qui assistaient invisibles au culte de l'église, pourraient bien se laisser prendre à la beauté des filles des hommes. (1 Cor. XI, 10.) C'était par cet avertissement que les rabbins justifiaient souvent l'obligation pour les femmes d'être voilées. Or, comme ce besoin chez les femmes de se mettre en avant procédait d'un désir d'émancipation, Paul en prend occasion pour leur expliquer que l'homme est le chef de la femme, et l'image de

Dieu. Il ne faut pas qu'aucun des deux époux prétende avoir une vie religieuse à part. Pour qu'il y ait vraiment union, il faut la prière en commun, qui implique l'harmonie des cœurs. Toutefois, ni l'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme, en notre Seigneur. (1 Cor. XI, 11.) Aussi l'apôtre n'est-il pas partisan de ces unions spirituelles des âmes, qui séparent les époux pour ce qui est des choses les plus saintes et les plus intimes : Si les femmes veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris dans la maison. (1 Cor. XIV, 35.) Il se peut qu'il ait eu des raisons particulières de donner ces prescriptions; avant peu il devint nécessaire de donner des instructions plus claires encore sur cet article. (2 Tim. III, 6.)

L'apôtre doit recourir à des considérations encore plus élémentaires, de simple convenance, pour rétablir l'ordre dans les agapes. Dans la description qu'il nous fait de ces repas en commun, nous voyons le grossier réalisme de la vie s'étaler sans pudeur. Voilà les riches qui déballent leurs provisions, chacun consomme ses vivres ; et, à ceux qui hasardent quelques observations, ils répondent : « Nous ne pouvons attendre. » — « N'avez-vous donc pas des maisons pour manger et pour boire ? ou méprisez-vous l'église de Dieu ? et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? » La dose de charité que Paul est réduit à demander d'eux n'est certes pas grande : « C'est pourquoi, mes frères, quand vous vous assemblez pour manger, attendez-vous l'un l'autre. Et si quelqu'un a faim qu'il mange en sa maison, afin que vous ne vous assembliez pas pour votre condamnation. Touchant les autres points, j'en ordonnerai quand je serai arrivé. » (1 Cor. XI, 33-34.)

L'apôtre devient plus sérieux encore quand il est question de la profanation des saints mystères de l'eucharistie, en renvoyant aux nombreux cas de maladie qui ont éclaté dans le troupeau depuis qu'ils prennent le pain et le vin de la cène sans distinguer le corps du Seigneur : « Et c'est pour cela que plusieurs sont faibles et malades parmi vous, et que plusieurs dorment. » (1 Cor. XI, 30.) Combien d'entre eux ont mangé et bu leur condamnation, sont devenus malades et faibles,

sont tombés et morts! Un avertissement de ce genre était fait pour rendre sobres ceux qui avaient, déjà pris de vin, tendu une main tremblotante vers la coupe du Seigneur, ou qui avaient désiré le corps de Christ pour apaiser leur faim, sans avoir aucun désir intérieur de celui que le pain symbolise.

En finissant, l'apôtre résout avec la même supériorité la délicate obligation de ramener à l'ordre, dans les réunions, les prétendues manifestations du Saint-Esprit. Pour mettre à nu la concurrence ambitieuse des divers membres qui se trouve à la base de tous ces désordres, il leur rappelle avec une fine ironie la fable bien connue de Ménénius Agrippa. (1 Cor. XII, 12-27.) Puis il donne une description si évidemment humoristique de tous ces désordres, que ceux qui jusque-là avaient regretté de n'avoir jamais éprouvé d'impulsions à parler ce langage extatique, ne pouvaient manquer de sourire en silence, en voyant flageller si vigoureusement ces prophètes orgueilleux qui aimaient tant à se prélasser. (1 Cor. XII, 15-20.) L'apôtre en effet, au lieu de s'arrêter, plein d'étonnement, devant cette effusion nouvelle du Saint-Esprit; au lieu de joindre les mains et de prononcer des paroles d'édification, crie plutôt au troupeau : « Mes frères, ne soyez pas des enfants en intelligence !.. Si je viens à vous, et que je parle des langues inconnues, que vous servira cela?... Si donc toute l'église s'assemble en un corps, et que tous parlent des langues étrangères, et qu'il entre des gens du commun ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes hors de sens? » (1 Cor. XIV, 6-23.) L'apôtre ne craint donc pas de les soumettre à une douche de froide ironie, en vue d'aider la saine raison à reprendre le dessus. Il y a également des directions qui devaient avoir tout naturellement pour effet de faire battre en retraite ces bruyantes manifestations extatiques. Deux, trois personnes tout au plus devaient parler en langues dans une réunion, et cela seulement s'il y avait quelqu'un pour interpréter ce que les autres disaient en balbutiant : « Que s'il n'y a point d'interprète que cet homme se taise dans l'église, et qu'il parle à soi-même et à Dieu » (1 Cor. XIV, 28,) « car autrement tu peux fort bien rendre grâces, mais un autre n'en est pas édifié. » (XIV, 17.)

Les directions ne sont pas moins catégoriques au sujet des prophètes, qui en parlant tous à la fois et en disputant à qui aurait la parole, avaient troublé la paix de la réunion. Que ferait l'apôtre? Désignerait-il des orateurs privilégiés pour chaque réunion? Accorderait-il à chacun un temps déterminé? Pour ne pas paralyser la vie de l'église il choisit un moyen terme. Deux ou trois orateurs prendront la parole chaque soir, mais lorsqu'une révélation sera accordée à celui qui est assis, le premier devra se taire et céder la parole. Que si quelqu'un prétend que le Saint-Esprit ne se laisse pas contenir de cette façon-là, l'apôtre lui répond : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, car Dieu n'est point un Dieu de confusion, mais de paix. » (XIV, 32, 33.) Paul s'engage peu dans les questions débattues par les prophètes. Il a envoyé Timothée à Corinthe pour leur dire comment il enseigne dans toutes les églises. Il ne croit nécessaire de s'expliquer qu'au sujet de la controverse concernant le corps ressuscité, car dans aucun cas il ne veut être tenu pour responsable des doctrines spiritualistes que les disciples d'Apollos ont propagées dans le troupeau. Il est évident que l'apôtre tient à bien établir qu'il n'y a pas la moindre chose qui autorise à regarder l'opinion de ces libres penseurs comme un fruit de son évangile. Le rapport immédiat de tous les travaux de sa vie avec le nouvel ordre de choses n'éclate jamais plus fortement que quand Paul assure que « si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes.... Si j'ai combattu contre les bêtes à Ephèse, par des vues humaines, quel profit en ai-je? si les morts ne ressuscitent point, mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » (XV, 19-23.) Il est également touchant de voir comment pour l'apôtre la certitude de vivre un jour dans un corps spirituel se rattache à l'oppression qu'il a dû subir depuis qu'il se traîne avec le corps actuel, faible et maladif. Il dira plus tard, revenant sur cette question : « Car nous savons que si notre habitation terrestre de cette tente est détruite, nous avons un édifice qui vient de Dieu, savoir une maison éternelle dans les cieux, qui n'est point faite de main. Car c'est aussi pour cela

que nous gémissons, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre domicile, qui est du ciel,... car nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons étant chargés... » (2 Cor. V, 1-4.) Le poids du fini est ici aussi ce qui lui prouve la nécessité du ciel. A l'appui de ce fait immédiat de conscience, il avance encore diverses raisons : il n'y a point de pure vie de l'âme sans un corps ; d'après les lois générales du développement, les organes les plus délicats ne viennent qu'après les plus grossiers ; de même que notre corps actuel a été formé à l'image du premier Adam, nous devons avoir un second corps, à l'image de l'Adam céleste. Quant à celui qui serait disposé à douter de la possibilité d'un pareil corps entièrement nouveau et d'un tout autre genre, Paul le rend attentif au fait suivant : De même que dans la période actuelle chaque créature a son propre corps et chaque corps la gloire qui lui est propre, et — invitant ses lecteurs à élever avec lui les yeux vers le ciel de l'Ionie pendant la nuit, que tant de milliers de personnes ont déjà admiré, — de même que chaque étoile a son éclat particulier (il fait allusion au croissant de la lune dont tant de mythes et de chants de l'Asie mineure célèbrent la douce lumière, contrastant avec l'éclat du soleil), ainsi chaque corps a aussi sa gloire, ainsi brilleront les justes dans le royaume de leur Père. Il ne manque pas de les rendre attentifs à l'inconséquence de ceux qui, tout en niant la résurrection des fidèles, n'en prêchent pas moins celle de Christ. A la vérité, les adeptes d'Apollos savaient raconter du Logos devenu chair bien des choses qui ne s'appliquaient pas aux autres hommes, mais Paul n'entend pas être rendu responsable de ces spéculations. La doctrine de la résurrection faisait partie des premières choses qu'il avait annoncées à Corinthe (1 Cor. XV, 3), et il accuse fortement son accord sur ce point avec les docteurs de la Palestine. « Soit donc moi, soit eux, nous prêchons ainsi, et vous l'avez cru ainsi. » (XV, 11.)

Il n'est pas rare de voir des ouvrages qui exercent une grande influence pendant des siècles manquer le but immédiat qu'ils ont en vue. Parmi les nombreux récits de compositions immortelles des maîtres, repoussées avec dédain et ingratitude

par ceux qui les avaient commandées, on pourrait ranger l'histoire de la réception qui fut faite de la première épître aux Corinthiens. Le troupeau avait réclamé les conseils de l'apôtre, mais nullement ses réprimandes et ses reproches. Au plus fort de la haute opinion que les Corinthiens, entourés de tous les docteurs et chefs de parti imaginables, s'étaient formée d'eux-mêmes, ils se sentirent fort blessés en voyant que la nouvelle lettre de l'apôtre était encore plus vive et plus sévère que celle à laquelle ils avaient répondu récemment. Les choses se passèrent comme c'est ordinairement le cas dans de pareilles réunions; il fallut bien subir les répréhensions, puisqu'on ne pouvait faire autrement, mais on opposa, dans la pratique, une résistance d'autant plus malicieuse à ce qui était réclamé.

Parmi ces exigences de saint Paul, il en est deux dont nous n'avons pas encore parlé. Il avait demandé d'abord que la discipline fût exercée à l'égard d'un membre de la congrégation tout à fait indigne; il avait réclamé ensuite une participation à la collecte qui se faisait dans l'Asie mineure pour les frères de Jérusalem. Sur ces deux points il s'éleva une vive lutte dans laquelle les Corinthiens déployèrent les sentiments les plus hostiles.

Nous avons montré par divers traits où en était la moralité de beaucoup des membres du troupeau. Les habitudes de désordre moral étaient trop profondément enracinées dans la cité de Vénus Aphrodite pour que la prédication de l'apôtre eût pu les faire disparaître dès le début. Au contraire, l'évangile de Paul, que le royaume de Dieu ne consistait ni en jeûnes, ni en usages extérieurs, les Corinthiens l'appliquèrent aux rapports des sexes, entendant par là que toute satisfaction des besoins naturels était, du point de vue du christianisme, aussi indifférente que la nourriture et la boisson. Le besoin de résister aux exagérations des esséniens, déclarant que les fonctions physiques étaient en elles-mêmes un péché, pouvait aisément conduire à cet extrême opposé, tandis que Paul séparait rigoureusement tout ce qui appartenait au domaine de la chair, de la vie de l'esprit qui provient d'un monde différent. Mais plus ces désordres se rattachaient étroitement à ses principes dualistes,

plus il était révolté de l'abus qu'on faisait de sa solution : *Tout m'est permis.* Il y oppose cette parole décisive : « Toutes choses me sont permises, mais toutes choses ne conviennent pas. Les viandes sont pour l'estomac, et l'estomac est pour les viandes.... Mais le corps n'est point pour la fornication, mais pour le Seigneur... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit ?... » (1 Cor. VI, 12-20.)

Là où de pareils principes avaient cours, Paul ne pouvait pas s'en tenir à de simples réprimandes. Déjà lors de sa dernière visite, il avait menacé de ne plus garder aucun ménagement dans le cas où les choses n'iraient pas autrement lors de son retour à Corinthe. (2 Cor. XIII, 3.) Nous comprenons ce qu'il entend par la verge et l'esprit de colère (1 Cor. IV, 21), en voyant comment il réalise sa menace. Il avait fait pressentir un châtiment miraculeux. Or il s'était passé dernièrement un fait d'une nature tellement révoltante que l'apôtre ne pouvait tarder de prendre sa menace au sérieux. Un chrétien de Corinthe vivait maritalement avec sa propre belle-mère et cela encore du vivant du père qui mettait à la chose la plus vive opposition (2 Cor. VII, 12), sans que l'église eût jugé bon de mettre un terme à ce scandale. (1 Cor. V, 1-13.) Si le libertinage des Corinthiens était déjà une occasion de scandale pour les autres églises chrétiennes, ce dernier fait était un sujet d'opprobre devant toute la population païenne ; celle-ci pouvait être conduite à porter les jugements les plus sévères sur la valeur morale de la secte nouvelle. L'apôtre, en effet, rappelle avec raison que de tels faits inspirent de l'horreur aux païens eux-mêmes. De la hauteur qui dominait Corinthe on pouvait toujours voir le rocher en bas duquel Hippolyte s'était précipité en revenant de Trésène, parce que la simple accusation d'avoir commis un crime de ce genre avait suffi pour lui troubler l'esprit, tandis que de son côté la reine d'Athènes, qui n'était coupable qu'en pensée, s'était pendue lorsqu'elle avait vu que son amour pour son fils était trahi. Dans de telles circonstances l'apôtre était tenu de prononcer la parole qui irrita tellement les Corinthiens : « On entend dire de toutes parts qu'il y a parmi vous de l'impudicité, et même une telle impudicité,

qu'entre les gentils il n'est point fait mention de semblable. » (1 Cor. V, 1.) Nous ignorons quelle était cette nouvelle Phèdre qui avait pris ce chrétien dans ses filets ; toutefois elle ne peut avoir appartenu à la congrégation puisque saint Paul n'étend pas son châtiment jusqu'à cette personne. Le pécheur et ce mari déshonoré faisaient au contraire partie de l'église. (2 Cor. VII, 12.) Sans doute on est porté à se demander pourquoi donc un si grand pécheur fait partie de l'église, pourquoi il s'expose aux répréhensions de l'apôtre? pourquoi ayant le sentiment de sa faute il s'expose à entendre dénoncer tous les soirs contre lui les terreurs du jugement qui approche? Mais ce n'est pas là l'unique exemple de ce genre. Il est des natures profondément plongées dans la sensualité et dans la vie charnelle, qui, sans pouvoir se tirer du marais fangeux dans lequel elles sont prises, éprouvent un vif sentiment de dépendance et attendent que l'église vienne à leur aide contre leur impuissance morale, contre leurs remords de conscience et contre une espèce de paralysie morale. Le pécheur en question doit être tombé dans un énervement de ce genre ; car lorsque Paul a porté son mystérieux jugement, le condamné ne résiste pas ; il fond en larmes ; il est en proie à la plus grande tristesse. (2 Cor. II, 7.) Il y avait donc chez lui encore plus de faiblesse que de méchanceté. Ce qui le montre déjà, c'est que la congrégation lui avait servi de garant et avait même pris sa défense contre Paul. (2 Cor. II, 7-11.) Il faut également qu'il y eût eu quelque chose de particulier dans la position du père blessé. La congrégation reproche en effet à Paul d'avoir pris parti. L'apôtre n'avoue pas seulement que les communications des Corinthiens justifient l'église, mais il se défend résolûment d'avoir voulu lui-même prendre parti pour un bord plutôt que pour l'autre.

Mais il est des crimes pour lesquels aucune législation n'admet de circonstances atténuantes. L'affaire de l'incestueux était du nombre : Paul devait se prononcer. S'il avait renvoyé les intéressés aux tribunaux, les fonctionnaires de Gallien auraient condamné le fils à la mort ou à la déportation ; la femme aurait été exilée. Mais justement l'apôtre ne voulait pas que les membres des églises se fissent rendre justice par les païens. Que s'il

interrogeait la loi juive, elle était précise ; dans trois passages elle réclame l'expulsion du coupable du sein de l'église. (Lév. XVIII, 8 ; XX, 11 ; Deut. XXVII, 21.) Aussi est-ce avec la parole même de cette loi que saint Paul dénonce le châtiment : « Chassez le méchant du milieu de vous. » (Deut. XVII, 7 ; 1 Cor. V, 13 ; I, 2.) Il porte cette sentence en se disant bien que Dieu, qui tient dans sa main la vie et la mort, saura l'exécuter sans le concours des hommes. « Mais moi, étant absent de corps, » telle est la sentence un peu obscure, « mais présent en esprit, j'ai déjà ordonné comme si j'étais présent, touchant celui qui a ainsi commis une telle action. Vous et mon esprit, étant assemblés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, j'ai, dis-je, ordonné, par la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus. » (1 Cor. V, 3-6.) Un terme était fixé à la congrégation pour l'exécution de cette sentence. Les fêtes de Pâques approchaient. D'ici là le levain devait être enlevé, afin que le troupeau célébrât Pâques avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité. (1 Cor. V, 6-8.) L'apôtre avoue qu'il ne lui a pas été facile d'écrire de ce style. Il comptait sur la conversion du pécheur, écrit-il plus tard (2 Cor. II, 2); il a voulu éprouver la congrégation, s'assurer de son obéissance. (2 Cor. II, 8 ; VII, 12.) Ce n'est non plus qu'au milieu d'une grande douleur et des plus vives angoisses de cœur, en fondant en larmes, qu'il a écrit ces choses, afin de n'avoir pas à en verser de nouvelles quand il se rendrait à Corinthe, la présence rendant tout plus émouvant. (2 Cor. II, 3.) Cette réprehension n'en demeurait pas moins une démarche inquiétante. Une sentence de ce genre devait écraser le pécheur qui n'avait cessé de placer sa confiance dans le troupeau, en dépit des regards sévères qu'il avait dû plus d'une fois rencontrer. Si c'était déjà une chose terrible que d'entendre de ses propres oreilles une sentence de ce genre, à laquelle il se s'attendait peut-être pas, le fait était d'autant plus effrayant dans une époque où, du reste, comme nous l'avons vu, de nombreuses maladies et des cas de mort éclaircissaient les rangs des fidèles.

De fait, cette nouvelle bouleversa à tel point le pécheur que plusieurs personnes craignirent de le voir succomber à sa douleur. (2 Cor. II, 7.) Comme les uns trouvaient la sentence trop sévère ; que d'autres renvoyaient à l'apôtre même l'essai d'une pareille puissance miraculeuse ; que plusieurs prétendaient qu'il avait pris parti pour le père, peut-être parce que celui-ci était de ses adeptes, il s'éleva une discussion des plus vives sur l'exécution de l'ordre de Paul, ce qui assura au coupable un long temps de répit. Plus tard seulement la majorité lui infligea une punition qui parut d'ailleurs lui être assez sensible. (2 Cor. II, 7.) — On ne sait si une minorité demandait que le coupable fût réellement livré à Satan. Ce qui est sûr c'est que, dès le début, un fort parti, dans le troupeau, se révolta contre la demande de l'apôtre ; au lieu de l'incestueux ce fut Paul qui dut prendre place sur la sellette. N'était-il pas en effet ce vieux Saul qui s'était écrié avec passion à l'occasion d'Etienne : « Chassez le méchant du milieu de vous, » et qui avait assisté à la lapidation du saint ? Ne continuait-il pas à marcher selon la chair et à faire usage d'armes charnelles ? (2 Cor. X, 2, 3.) D'un autre côté, n'était-il pas trop commode, au lieu de venir lui-même exécuter la sentence, de passer à d'autres ce beau miracle à accomplir ? (2 Cor. X, 10.) Après tout, cette grande menace n'est-elle pas vaine ? A-t-il donc bien réellement ce pouvoir ou ne s'en vanterait-il que parce qu'il est éloigné de Corinthe ? (2 Cor. X, 8, 9.) Qu'il vienne seulement et qu'il fasse l'essai de son pouvoir d'accomplir des miracles, au lieu d'effrayer les gens par des épîtres. (2 Cor. XIII, 3-10 ; X, 9.) Bien loin de prendre des mesures contre le pécheur, on avait peut-être pris la résolution d'insister sur une de Paul, pour qu'il mît lui-même à l'épreuve Christ qu'il faisait parler par sa bouche. Toute la lutte avait abouti à mettre en question l'apostolat de Paul.

On comprend sans peine qu'une opposition de ce genre ne pouvait en rester à refuser obéissance à un ordre, reconnu plus tard comme trop sévère par l'apôtre lui-même, mais qu'on devait en venir de suite à mettre en suspicion ce docteur gênant. Une seconde occasion était fournie par la demande

que Paul avait faite aux Corinthiens de s'intéresser à la collecte qui se faisait dans les congrégations de l'Asie mineure et spécialement dans celles de la Galatie. (1 Cor. XVI, 1.) Les Corinthiens avaient déjà montré des dispositions à participer à cette bonne œuvre, mais quand Tite voulut exécuter la chose, la mauvaise humeur, provoquée par l'épître, ne manqua pas de se donner carrière. Paul ne les avait pas invités à prendre part à la chose par la même raison évidemment qui l'avait empêché de rien leur demander pour ses propres frais de voyage : il connaissait trop bien leur nature soupçonneuse. (2 Cor. XI, 12.) Ils s'étaient imposés eux-mêmes en grands vantards qu'ils étaient. (1 Cor. XVI, 1 ; 2 Cor. VIII, 10 ; IX, 2.) Maintenant donc, la première ardeur passée, ils se trouvaient engagés par leur promesse. Il va sans dire que la ruse de Paul pouvait seule les avoir fait tomber dans ce piége. Ils ne pouvaient revenir en arrière ; ils ne voulaient pas donner leurs contributions ; dans l'attitude de dupes, ils étaient tous disposés à reprocher à Paul ses machinations, ses ruses et ses finesses. — « Ainsi donc, dit-il, en se raillant, comme je suis rusé, je vous ai pris par finesse. » (2 Cor. XII, 16.) Cela nous explique aussi pourquoi, dans les deux lettres suivantes, Paul en appelle d'une manière si expresse au témoignage de sa conscience, en déclarant qu'il marche dans la sainteté et dans la pureté, et non dans une prudence charnelle (2 Cor. I, 12), ajoutant qu'il a entièrement rejeté les choses honteuses que l'on cache, ne marchant point avec ruse (2 Cor. IV, 11), s'efforçant de se montrer aussi clairement aux hommes que son cœur est à nu sous le regard de Dieu. (2 Cor. V, 11.)

Mais les adversaires n'en restèrent pas là. Pour si étrange que la chose puisse paraître, il est hors de doute que Paul doit se justifier de l'accusation d'avoir recherché ses propres intérêts. « Ai-je donc fait mon profit de vous par aucun de ceux que je vous ai envoyés ? Vous ai-je exploités en vous envoyant Tite ? Et Tite a-t-il fait son profit de vous ? N'avons-nous pas, lui et moi, marché d'un même esprit ? N'avons-nous pas marché sur les mêmes traces ? » (Cor. XII, 16.) Il faut de toute nécessité se transporter au milieu des petits intérêts des mem-

bres de cette église pour comprendre des accusations de cette nature. Rien de surprenant que ces ouvriers, ces manœuvres, qui souvent vivaient de fraude dans cette ville de commerce, se disent que quand on remue de l'argent il en reste toujours quelque chose aux doigts. (2 Cor. VII, 1 ; VIII, 20; XII, 17-18.) De sorte que la plus sotte des accusations leur faisait l'effet d'être la plus plausible. Ils croient avoir enfin deviné pourquoi Paul s'est tant inquiété de Corinthe et pourquoi il s'est imposé tant de souffrances et tant d'efforts dans la lutte avec ceux de la synagogue : c'était pour lui une affaire d'argent. C'était là un motif qu'ils étaient fort bien placés pour comprendre. Et comme il avait su s'y prendre habilement !!! Présent à Corinthe, il s'était gardé de demander le moindre sesterce; une fois parti, il envoie Tite pour réclamer de grosses sommes ! (2 Cor. XII, 16.) Du moment où l'on prenait les choses par ce côté-là, il n'était pas difficile de trouver des personnes auxquelles Paul avait fait tort, qu'il avait même ruinées. (VII, 2.) Il se peut que les Corinthiens n'eussent pas entendu donner des sommes aussi fortes que celles qu'ils voyaient donner par d'autres congrégations ; si bien qu'ils se regardaient comme ruinés. Il se peut aussi que tels et tels, bien disposés d'ailleurs, eusent trop donné au premier moment, et bien qu'ils ne se fussent pas repentis de leur générosité, les autres, les adversaires, n'en croyaient pas moins bien savoir que Paul les avait ruinés. Cette hypothèse permet seule de comprendre la déclaration de l'apôtre : « Nous n'avons fait tort à personne, nous n'avons corrompu personne, nous n'avons pillé personne. » (VII, 2.) Il va bien sans dire que cette accusation ne pouvait pas se soutenir un seul instant. Mais il fallait bien que la confiance dans le caractère de l'apôtre eût été fortement ébranlée auprès de ces hommes soupçonneux et remuants ; sans cela on n'aurait pas osé lancer des accusations de ce genre.

C'est ainsi que l'ivraie semée à pleines mains par les judaïsants, semblait enfin prospérer à merveille. Paul était mal placé pour intervenir ; Apollos s'était laissé détourner de rentrer à Corinthe ; il ne restait plus qu'à tourner les yeux vers Jérusalem pour voir si les apôtres établis dans cette ville con-

sentiraient à se mêler de ces circonstances si pénibles. Si la liberté du christianisme à la saint Paul avait abouti au libertinage le plus grossier, les plus aveugles ne devaient-ils pas comprendre combien la discipline de la loi était indispensable? Les représentants de ce point de vue-là ne manquaient pas. Déjà dans sa première épître, Paul y avait fait allusion en passant, disant qu'ils contestaient son apostolat sous prétexte qu'il n'avait pas vu le Seigneur Jésus. (1 Cor. XI, 1.) Le fait que ces judaïsants se faisaient entretenir par le troupeau, tandis que Paul s'en abstenait, leur avait paru une preuve que celui-ci était le premier à sentir qu'il n'était pas apôtre. Comme ces gens qui niaient son apostolat étaient étrangers, Paul n'attacha pas grande importance à leur dire, s'en remettant à cette simple considération : « Si je ne suis pas apôtre pour d'autres, je le suis du moins pour vous qui êtes le sceau de mon apostolat. » Mais en cela il avait mis trop de confiance en ses Corinthiens; il devait apprendre par expérience qu'à Corinthe on était taxé d'après les prétentions qu'on élevait soi-même. (2 Cor. XI, 21.) Ces « autres » dont l'apôtre supposait évidemment qu'après avoir établi leur droit de manger de la vigne qu'ils avaient plantée et du troupeau qu'ils avaient nourris, ils s'en iraient plus loin, étaient au contraire restés. Non-seulement ils continuaient à pratiquer leur système d'exploitation, au grand dommage du développement de l'église, mais ils s'étaient établis comme les esprits dirigeants et les meneurs. (2 Cor. XI, 19-20.) C'est de leur bord que partit essentiellement l'opposition nouvelle qui surgit à Corinthe. C'est pour cela qu'il est indispensable de bien se rendre compte de la personnalité de ces chefs de parti. Il est hors de doute qu'ils sont venus du dehors. (2 Cor. X, 13-17.) De ce qu'ils disent sur leur compte, il résulte qu'ils étaient eux-mêmes hors d'état de fonder des églises, mais ils se vantent outre mesure du travail d'autrui. Paul trouve risible non-seulement leur manière de se recommander eux-mêmes, mais aussi leur habitude de se comparer les uns aux autres, de sorte que l'église, apprenant l'éloge de chacun par la bouche des autres, se trouve pleine de leurs louanges et du récit de leurs hauts faits. « Ils ont été partout, » il est seu-

lement dommage que partout aussi ils aient été précédés par d'autres qui ont fait le travail dont les derniers venus sont maintenant si fiers. Leur mission est donc non pas de prêcher l'Evangile mais d'en vivre : ils se vantent d'être les colporteurs de l'Evangile, comme dit sarcastiquement saint Paul, seulement leur marchandise est loin d'être des meilleures. (2 Cor. II, 17.) Ils ne laissent ignorer à personne d'où ils sont venus. Bien mieux, un des titres sur lesquels ils fondent leurs droits à dominer sur le troupeau est d'être de vrais Hébreux (2 Cor. XI, 22), n'ayant point perdu leur prestige comme peuple de Dieu par le fait d'être nés dans la diaspora, des Israélites « desquels sont l'adoption, la gloire, les alliances, l'ordonnance de la loi, le service divin et les promesses. » (Rom. IX, 4.) Enfin ils appartiennent à la semence d'Abraham à laquelle seulement le salut messianique est garanti. (IX, 7 ; XI, 1.) Ces judaïsants affectent donc de prendre, à l'égard de l'église grecque de Corinthe, exactement la position que la synagogue adoptait à l'égard des païens croyants. En qualité d'Israélites ils sont des médiateurs nés du royaume messianique qui approche ; c'est à ce titre qu'ils condescendent à tendre la main aux Grecs qui, sans leur intervention, seraient perdus. Mais en retour ils exigent ce respect avec lequel le prosélyte de la porte baisait le bout de la robe du rabbi. C'est là ce besoin d'asservir, de dominer, de frapper au visage dont parle ici saint Paul, comme dans l'épître aux Galates. (2 Cor. XI, 20; Gal. II, 4.) Mais la multitude aime à être menée; elle éprouve un besoin intérieur de porter la queue traînante des prêtres et des docteurs et d'abdiquer, alors qu'elle s'imagine se débarrasser par ce moyen du fardeau du péché. « Vous souffrez volontiers les imprudents, s'écrie Paul avec surprise, quoique vous soyez sages. Même si quelqu'un vous asservit, si quelqu'un vous mange, si quelqu'un prend votre bien, si quelqu'un s'élève sur vous, si quelqu'un vous frappe au visage, vous le souffrez. Je le dis avec honte, j'ai été trop faible. » (2 Cor. XI, 19-21.) A la vérité ce n'est pas uniquement à cause de leur descendance d'Israël que leurs admirateurs en font si grand cas ; ils ont à cœur un privilége, auquel Paul fait souvent allusion et que

cependant il ne peut jamais désigner directement. Ils se vantent de quelque chose « d'extérieur » (2 Cor. V, 12; X, 7; XI, 18; Gal. II, 6), dont ils prétendent que saint Paul serait privé. Nous ne saurions point en quoi ce privilége extérieur consiste si nous n'entendions l'apôtre dire occasionnellement : « même, quoique nous ayons connu Christ selon la chair, toutefois nous ne le connaissons plus ainsi maintenant. » (2 Cor. V, 16.) C'est donc cet unique avantage qui les place si haut au-dessus de l'apôtre. Ils ont vu Christ, ce n'est pas le cas de Paul. Il est vrai, l'apôtre est placé à un point de vue duquel ce grand privilége perd toute valeur. Avec Golgotha, dit-il, le passé a disparu avec tous les priviléges personnels, de sorte que chacun ne vit qu'en Christ ressuscité. Par conséquent nous ne connaissons plus personne selon la chair, et si quelques-uns de nous ont eu ce privilége d'avoir connu Christ selon la chair, il a disparu, car en Christ nous sommes devenus une nouvelle créature. « Les choses anciennes sont passées, voilà toutes choses sont devenues nouvelles. » (2 Cor. V, 15-17.) De sorte qu'il ne sait plus voir aucune différence entre lui et eux. « Vous regardez à l'extérieur, dit-il à l'église avec l'accent du reproche. Si quelqu'un se confie en soi-même d'être à Christ, qu'il pense encore cela en soi-même que, comme il est à Christ, nous aussi nous sommes à Christ. » (2 Cor. X, 7.) « Nous sommes à Christ et Christ à Dieu, » avait-il déjà écrit dans sa première épître. (III, 22.) Déjà alors il avait opposé à la connaissance du Sauveur pendant sa vie terrestre la contemplation du glorifié. « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu notre Seigneur Jésus-Christ? » (IX, 1.) Alors, comme aujourd'hui, il s'en est référé à sa vision et au fruit de son travail. (1 Cor. IX, 1-3; XV, 8; 1 Cor. XI, 23; XII, 10.) Tout cela pouvait être suffisant pour l'apôtre. Mais pour la conscience chrétienne ordinaire c'était pourtant un fait d'une grande importance d'être en mesure de parler comme témoin oculaire des scènes de Capernaum, de Césarée, de Béthanie; de pouvoir raconter ce que Jésus avait dit du haut de la barque, comment il avait guéri les démoniaques, fait son entrée à Jérusalem, rendu le dernier soupir sur Golgotha; ou d'être réduit, comme saint Paul, à prêcher un

évangile caché (2 Cor. IV, 3), cette doctrine obscure de la justification par la foi. On ne comprend que trop aisément que la multitude se tournât de préférence vers ces témoins oculaires du Seigneur. Ne sommes-nous pas toujours disposés à nous représenter comme entouré d'une certaine auréole de gloire chacun de ceux qui faisaient partie de cette multitude privilégée à laquelle la parole vivante du Sauveur fut adressée? Mais tous ceux qui l'entendirent ne crurent pas et tous ceux qui crurent ne devinrent pas meilleurs. Ceux qui intriguent là, à Corinthe, font également partie de ces personnes privilégiées; ces souvenirs-là sont les plus précieux de leur vie; mais ce qui était autrefois véritablement de l'enthousiasme est devenu une industrie. Ils s'enorgueillissent de l'Evangile, dit saint Paul. Comme ils étaient près de tomber dans toutes ces aberrations qu'il leur représente! Ce n'est pas assez que, fiers de s'appeler christiens, ils prétendissent avoir en quelque sorte le monopole de Jésus; mais ils passaient aisément du témoignage qu'ils avaient partout rendu à ce qu'ils avaient fait: c'est ainsi qu'ils en venaient à se prêcher eux-mêmes, et non pas Christ.

Les grands voyages missionnaires qu'ils ont faits deviennent l'objet de leurs harangues (2 Cor. XI, 15); ils vont même jusqu'à se vanter de choses que personne en ce moment ne constate en eux (XI, 12), et d'autres encore qui, par leur nature, échappent à tout contrôle. (XII, 6.) Voilà pourquoi Paul est obligé de s'exprimer comme il le fait. (XII, 1-5.) Mais, par suite du point de vue auquel se trouvait placée la grande majorité de la congrégation, ces récits fanfarons de voyages missionnaires trouvèrent bientôt plus d'écho que n'avaient fait, quelque temps auparavant, les discours séduisants du frère Apollos. On ne se contentait pas de tolérer leurs prétentions, mais on était satisfait de leur voir prendre en main la direction de la congrégation. (XI, 20.) Ici, comme en Galatie, le principal souci des judaïsants, c'est d'exclure l'apôtre de sa propre église. Comment une personne n'ayant pas vu Jésus, pouvait-elle annoncer le véritable Evangile? Comment peut-il prétendre être apôtre, vu que le collége apostolique de Jérusalem, après le départ de Judas, s'est complété par le choix d'une per-

sonne qui avait été avec Jésus depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'aux derniers moments de l'apparition du ressuscité? (Act. I, 21, 22.) Au surplus, quelle espèce d'apôtre pouvait donner cet homme faible, sans aucun extérieur (2 Cor. IV, 7), atteint de maladies repoussantes (IV, 10 ; XII, 7-10), souvent hors de lui, qui de plus est malade d'esprit (V, 13), et par conséquent éminemment passionné, privé de cette paix divine, de cette patience et de cette fermeté qui sont les traits caractéristiques d'un véritable apôtre?

Pour des gens nourrissant de telles dispositions hostiles, l'affaire de l'incestueux offrait une excellente occasion de ruiner l'autorité de l'apôtre. Il est certain que c'est de ce bord-là que partent les bruits que Paul n'est pas en état d'exercer ce pouvoir dont il s'est vanté à l'égard de l'incestueux. (X, 7-10.) De sorte qu'ils réclament, d'une part, que Paul fasse ses preuves, en fournissant ces démonstrations d'esprit et de puissance qui légitiment un apôtre ; d'autre part, ils exécutent la résolution générale du troupeau, d'inviter un des grands apôtres à se rendre à Corinthe pour qu'il décide sur les lieux qui possède le véritable Evangile, la vraie prédication, l'Esprit de Dieu authentique. Il s'agissait d'une personnalité à laquelle Paul lui-même ne pût refuser la connaissance de l'Evangile et la possession de l'Esprit. Il ne pouvait voir sans inquiétude l'arrivée d'un tel personnage, vu que, par suite de l'état des esprits, cette invitation devait lui produire l'effet d'un nouveau tour des adversaires.

Il se peut que le châtiment de l'incestueux ait été différé, parce que les uns comptaient toujours sur l'arrivée de Paul, tandis que les judaïsants attendaient l'homme convenable « qui était en route. » (XI, 4.) Or, comme Ephèse était plus rapprochée que Jérusalem, on conçoit que Paul ait été informé de la tournure nouvelle des choses avant l'arrivée de celui qu'on attendait ; c'est dans les quatre derniers chapitres de la seconde épître aux Corinthiens qu'il répond à ces indignes intrigues.

Il accepte l'éventualité d'avoir à accomplir un miracle pour châtier l'incestueux, mais il admet aussi que la chose puisse

tourner contre lui, dans le cas où la vérité ne serait pas de son côté. En tout cas la congrégation n'a nul droit de réclamer ce miracle comme preuve de son apostolat : « Examinez, éprouvez-vous vous-mêmes ! » crie-t-il aux personnages insolents qui doutent de lui. Pour ce qui est des autorités qu'on lui oppose, il distingue entre les grands apôtres de Jérusalem et les faux apôtres, les mauvais ouvriers auxquels il dit vertement leur fait. (2 Cor. XI, 13-20; X, 12-18; I, 19.) Quant aux premiers, si celui qui doit venir leur apporte un autre évangile, les Corinthiens feront bien de le recevoir, car il est loin de contester l'autorité des gens de Jérusalem ; toutefois il est pleinement convaincu qu'il n'en sera pas ainsi. (XI, 4-6.) Sous ce rapport-là il peut donc attendre avec confiance la réalisation du plan qu'ils ont formé. Il ne craint qu'une chose, c'est que ce nouveau culte de l'homme ne détourne l'église de Christ son maître, et, quant à lui, son ambition serait de les présenter au Seigneur Jésus comme une vierge chaste. (XI, 2.) Que les adversaires chantent leur propre gloire ou celle des grands apôtres, il n'a pas à pâlir, lui, plus devant les uns que devant les autres. C'est à la vérité une folie de se vanter soi-même, comme le font les autres, mais si les Corinthiens y tiennent absolument, il se vantera, lui aussi, non pas de ses grandes œuvres, mais de ses faiblesses. C'est alors que Paul déroule à leurs yeux le long catalogue de toutes les souffrances, de toutes les avanies qu'il a endurées pour le nom de Christ. (XI, 22-30.) A cela viennent s'ajouter ses préoccupations incessantes pour le bien de toutes les églises. — Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, lui répondent les adversaires : nous avons vu Christ et ce n'est pas ton cas. — C'est alors que, poursuivi l'épée dans les reins et poussé au pied du mur, saint Paul se résigne à leur laisser entrevoir tout un côté mystérieux de sa vie, en leur parlant des visions dont il a été favorisé. C'est avec répugnance, à son corps défendant, qu'il fait cette révélation ; aussi, après s'être exécuté, s'écrie-t-il en colère : « J'ai été imprudent en me glorifiant ; mais vous m'y avez contraint ! » (XII, 1-11.) Du reste, il veut qu'il soit bien entendu que des faits de ce genre n'ont rien de concluant. Il ne veut être apprécié que d'après ce que chacun

a vu et entendu en lui ; — c'était un trait sanglant à l'adresse des adversaires qui prétendaient fonder leur autorité sur des visions et des révélations dont aucun tiers ne pouvait rendre témoignage. (XII, 6.) Il passe plus légèrement sur l'accusation de manque de désintéressement, sachant fort bien que le troupeau ne peut prendre cette accusation au sérieux.

Les Corinthiens n'atteignirent pas leur fin qui était d'obtenir que Paul se rendît au plus vite à Corinthe. Il promet bien d'y faire une troisième visite, mais avant cela il veut attendre de voir l'effet que sa lettre produira. Il se serait alors rendu directement à Corinthe pour terminer tous les différends.

Il est très remarquable que cette fois encore Paul ne tient pas sa promesse. A la vérité il n'avait pas promis expressément une visite immédiate ; il l'avait fait dépendre de certaines éventualités. Mais cette façon d'écrire révolte les Corinthiens ; ils n'y tiennent plus : « Il écrit d'autres choses que celles qu'ils lisent. » (I, 13.) Les partisans eux-mêmes de l'apôtre ne savent plus que penser; ils sont contraints d'avouer que c'est un homme sur lequel on ne peut compter ; qu'il forme des projets selon la chair, et que chacun, suivant ses goûts, peut, à son choix, trouver en lui le *oui* et le *non*. (I, 17.)

Pendant qu'à Corinthe on attendait avec anxiété le grand jugement de Dieu, Paul avait pris la route du nord, et pour ce qui était de la grande épreuve il en était toujours à son dire : « Examinez, éprouvez-vous vous-mêmes.» Il va de soi qu'à Corinthe on était fort contrarié de voir une situation si tendue se dénouer de la sorte. Pour les adversaires la lâcheté de l'apôtre était maintenant suffisamment démontrée ; ses adeptes eux-mêmes ne savaient peut-être plus que dire.

Paul n'en avait pas moins d'excellentes raisons d'agir ainsi. Il voulait donner le temps aux passions de se calmer. Il épargnait les Corinthiens en ne se rendant pas trop tôt à leur ardent désir et en laissant au troupeau le temps de revenir à de meilleurs sentiments. S'il se fût rendu immédiatement à leur demande, une rupture était inévitable. Il aurait été contraint d'étendre à d'autres les punitions dont il avait menacé un d'entre eux ; il aurait peut-être provoqué une séparation définitive.

C'est donc par égard pour eux et pour celui qui est la cause de tout le mal qu'il ne se rend pas à leur ardent désir. S'il a affligé le coupable, ce n'est en effet qu'en vue de son amendement. (II, 3.) Cette excuse-là n'était pas de nature à satisfaire le troupeau. Mais les circonstances se chargèrent d'amener la réconciliation. Paul venait de passer à Ephèse par une « épreuve » dont les Corinthiens eurent la nouvelle justement quand il leur adressa la dernière lettre qui nous ait été conservée. (2 Cor. I, 1-9.)

Huit mois s'étaient écoulés depuis le commencement des troubles. Tite avait été mieux reçu dans une seconde visite que dans la première. L'épître, d'abord si mal reçue, avait fini par produire son effet. La nouvelle des terribles souffrances de Paul à Ephèse avait peut-être contribué aussi à attendrir le cœur des Corinthiens; il se peut qu'humainement parlant ils aient été fiers de pouvoir se réclamer d'un tel martyr; il est fort possible que bon nombre d'entre eux se soient écriés: « Nous sommes de Paul! tandis que récemment ils voulaient tous être de Pierre. Quoi qu'il en soit, saint Paul sait que les Corinthiens sont du nombre de ceux qui ont demandé sa délivrance et qui prient encore Dieu qu'il soit épargné. Il y a mieux. Tite lui fait savoir tout à coup qu'il est ardemment désiré par l'église, qu'on est plein de zèle pour lui. C'est au moment où ils voient le danger d'être définitivement privés de l'apôtre qu'ils s'aperçoivent de tout ce qu'ils perdraient en lui. Le terrain étant ainsi bien préparé, les semences répandues par la première épître commencèrent à lever. Les membres du troupeau songèrent sérieusement à la nécessité de faire disparaître le mal qui leur était reproché. Chacun commença à s'excuser: on eut recours à des mesures disciplinaires contre l'incestueux. (VII, 11.) Tout est tellement changé que Paul à son tour doit les exhorter au ménagement. L'affaire de la collecte s'arrangea enfin. La domination usurpée des judaïsants venus de Palestine ne dura donc qu'un instant, mais les anciens adversaires sont toujours debout. Ce qui caractérise l'endurcissement dogmatique, c'est qu'il demeure insensible à tout sentiment moral. On maintient que Paul a manqué à sa parole, qu'il n'a pas relevé

le gant. (I, 16.) La lettre qu'après des siècles personne ne peut lire sans émotion ne leur avait fourni que matière à critique et à raillerie. On avait profité du récit que Paul avait fait de ses longues et cruelles souffrances, récit à arracher des larmes à des pierres, pour insinuer au troupeau qu'il recommençait à se recommander lui-même. (2 Cor. III, 1.) Toutefois le fait qu'ils trouvent qu'il recommence à flatter les hommes est un signe que le troupeau ne suit déjà plus les adversaires. Chose curieuse, en effet, au début du christianisme, les églises valent mieux que leurs chefs de file théologiques : les manœuvres et les esclaves du port de Corinthe reviennent plutôt à de bons sentiments que ces meneurs, qui se targuent d'avoir connu Jésus selon la chair. Paul, malgré tout, sortit triomphant de l'épreuve, et il peut s'écrier avec l'accent de la joie chrétienne, qui est le ton dominant de cette âme enthousiaste, exactement comme si rien ne s'était passé : « O Corinthiens ! notre bouche est ouverte pour vous, notre cœur s'est élargi. Vous n'êtes point à l'étroit au dedans de nous, mais vous êtes à l'étroit dans vos entrailles. Or pour nous traiter de la même manière (je vous parle comme à mes enfants), élargissez-vous enfin à notre égard. » (2 Cor. VI, 11-13.) Les Corinthiens s'élargirent en effet, les judaïsants ne purent l'empêcher. Selon son habitude, l'apôtre des gentils avait surmonté le mal par le bien.

Paul se rendit à Corinthe. (Hiver 58-59.) Il y trouva tellement de repos d'esprit et de recueillement qu'il put en profiter pour exposer dans son épître aux Romains sa position à l'égard de la loi juive. A en juger d'après le ton de cette lettre, on est autorisé à croire qu'il avait pleinement réussi à triompher des opposants. Ce qui paraît confirmer cette opinion c'est que, dans l'épître aux Romains, il affirme avec plus de confiance que partout ailleurs la victoire définitive des chrétiens d'entre les gentils sur les juifs incrédules. Il est également heureux de jeter un coup d'œil sur toutes les conquêtes qu'il a faites. Etabli à Corinthe, entre les deux mers, là où abordent des vaisseaux venant de l'Angleterre et de l'Espagne à côté d'autres qui arrivent de l'Egypte et de l'Asie, saint Paul se sent de nouveau saisi de son ancien désir de visiter des pays loin-

tains. Mais avant de donner suite à son projet de visiter l'Espagne il désire avoir une rencontre avec les frères de Jérusalem, en vue d'éviter des troubles dans le genre de ceux des cinq dernières années. Sans se dissimuler les dangers de l'entreprise, justement à cette heure (Rom. XV, 30, 31), il se décide à aller à Jérusalem. Il se rendra au centre même du terrible orage dont les conséquences se font sentir partout dans la diaspora. Mais il ne reculera pas devant un si grand danger, tant il lui paraît important, avant de se rendre dans l'Occident, d'assurer l'avenir du champ missionnaire de l'Orient. La belle collecte pour laquelle il s'était donné tant de peine semblait devoir ouvrir les voies à un accommodement. Paul n'était pas homme, par crainte, à faire porter cette somme par un autre. Il va donc à Jérusalem pour être bientôt entraîné dans le tourbillon qui devait aboutir à la ruine de Jérusalem et à la dispersion des juifs. La période des apôtres est terminée ; nous entrons dans celle des martyrs dont Paul ouvrira la série. Nous quittons le monde dont les lettres de Paul s'occupent, pour pénétrer dans celui que l'Apocalypse éclaire de sa lumière magique.

Les événements dont nous avons suivi le développement sont compris dans une période de vingt-sept ans. Dans ce court espace de temps, l'Evangile du Messie et la Parole de Jésus ont partout réuni des congrégations, depuis les rivages de la Phénicie jusque sur la côte occidentale de l'Italie. Dans son dernier séjour à Corinthe, dans l'hiver 58-59, saint Paul déclare que nulle part, entre Jérusalem et l'Illyrie, l'Evangile ne pourrait être une nouveauté, et qu'il doit se rendre en Espagne pour trouver des gens qui ne l'aient pas déjà entendu. La semence pouvait avoir été étouffée dans telle ou telle localité, des mesures n'en avaient pas moins été prises pour qu'elle levât dans quelques centaines d'autres.

Ce qui est certes plus important que cette propagation locale, c'est que la nouvelle religion avait jeté de profondes racines dans certaines classes de la population, si bien que les esclaves et les femmes opprimées des classes inférieures se croyaient intéressés à son triomphe. La religion des chrétiens avait donc

obtenu une prépondérance importante sur toutes les religions de l'Orient qui se faisaient concurrence. Déjà, du point de vue purement extérieur, vers le milieu du siècle, il était permis de prédire un grand avenir au christianisme.

Voici quelle était la portée historique des événements religieux de ces années-là. Les religions de l'Orient faisaient invasion dans l'empire romain. Le génie religieux de l'Orient était tellement supérieur à celui de l'Occident que les formes les plus dégénérées des cultes orientaux trouvaient encore des partisans en Occident. Isis avait son temple sur les bords du Tibre ; les lions traînaient dans les rues de Gadès le char de la mère de dieu des Phrygiens ; jusque sur les bords du Rhin s'élevaient les pierres de Méthra, rappelant le Dieu de la lumière des Perses. Toutefois, pour si puissant que fût le sentiment de dépendance qui dominait dans tous ces cultes, pour parler au cœur des hommes de cette époque, qui avaient suffisamment appris à connaître la vanité des choses de ce monde, il n'y avait que la religion qui se rapprochait de la nouvelle conception de l'univers, mise en avant par les hommes cultivés de la Grèce. De la rencontre du platonisme avec la foi en l'avenir des Hébreux naît la religion nouvelle, qui complète la conception platonicienne de tout un monde transcendant d'idées par la foi juive à un monde à venir, et qui fait voir en Jésus le médiateur au moyen duquel Dieu réconcilie le monde avec lui-même. Les religions naturistes et celles qui n'avaient en vue que les besoins pratiques avaient fait leur temps. Elles devaient être remplacées par une religion dont la substance serait une aspiration vers un monde meilleur, et qui harcellerait sans cesse l'humanité pour qu'elle fît de cette terre un royaume digne d'un monde supérieur. Saint Paul le premier avait décrit à grands traits comment pouvait s'accomplir cette pénétration réciproque de l'*au-delà* et de l'*en-deçà ;* les autres écrivains du Nouveau Testament ne font que développer son point de vue ; ceux même qui veulent faire prévaloir les idées juives ne réussissent pas à se soustraire entièrement aux conceptions de Paul. A la rédemption des cœurs était venue s'ajouter l'unité de la pensée qui, dans le cours des siècles, s'em-

para toujours plus des esprits. La foi en la réconciliation, et en la présence du monde à venir dans le monde présent, et en l'idée que ce monde-ci est fait en vue du monde à venir, est la conception qui domine tout le moyen âge. Il fallut sans doute des siècles pour arriver à cette théologie paulinienne, à l'idée complète du moyen âge qui, derrière chaque replis des choses sensibles, sait apercevoir le monde spirituel. Il fallut s'essayer, s'exercer pour que cette conception devînt familière à chacun ; mais tous les contours généraux du monde nouveau se trouvent déjà chez saint Paul. Telle était la haute portée, les grands résultats *de ce temps des apôtres*. Saint Paul avait tout droit de dire : « La victoire par laquelle le monde est vaincu, c'est notre foi ! »

J.-F. Astié.

NOUVELLE CRITIQUE DE LA RAISON

PAR

CH.-CHR.-FR. KRAUSE [1]

Ce volume est le premier tome d'un ouvrage qui contiendra le cours fait par Krause à Dresde, en 1823, devant un auditoire de personnes appartenant à la classe cultivée.

Né en 1781, à Eisenberg, Krause avait suivi à Iéna les leçons de Reinhold sur la *Critique de la raison pure,* de Kant. Plus tard, il avait entendu Fichte et Schelling, sans admettre les idées de ces philosophes. Suivant sa propre voie, il commença de professer à Iéna de 1802 à 1804, voyagea dès lors en divers pays pour étendre ses connaissances et se fixa, en 1824, à Gœttingue. Il s'y fit de nombreux disciples parmi les esprits que ne satisfaisait point l'hégélianisme dominant à cette époque. Krause mourut à Munich, en 1832, où il s'était retiré une année auparavant.

Il n'a pas eu le temps de publier lui-même l'ensemble de ses travaux. On sait que ce sont deux professeurs belges, MM. Ahrens et Tiberghien, qui ont initié le public français aux doctrines profondes et vraiment originales de ce philosophe qui n'a pas toujours été apprécié à sa valeur, mais dont l'autorité semble destinée à s'étendre de plus en plus dans le monde des penseurs.

[1] *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben.* Für Gebildete aus allen Ständen. Von K.-Chr.-Fr. Krause. 2te vermehrte Auflage. Band. I *Erneute Vernunftkritik*, 1868. — In-8 de XLIV et 280 pages.

Dans le *Cours* dont nous allons essayer de rendre compte, Krause s'est proposé d'établir les *vérités fondamentales de la science, en elles-mêmes et dans leur rapport avec la vie.*

La science dont il s'agit ici, c'est proprement la connaissance philosophique, laquelle a pour objet ce qui est permanent et éternel, à l'exclusion de ce qui est purement historique. — Mais la philosophie elle-même n'est qu'une partie de la science. Celle-ci forme un tout organique dont les sciences particulières ne sont que les membres et les organes, et les idées fondamentales de chacune se réunissent dans une idée fondamentale unique qui les contient toutes. Le but de Krause n'est pas, nous dit-il, d'ajouter quelque chose à l'érudition, qui n'est que le savoir historique et non la science philosophique ; il veut offrir un aliment à l'esprit scientifique, transformer en notions claires nos pressentiments sur les questions les plus importantes, et montrer l'influence que ces hautes et premières notions exercent sur la vie des individus et de la société pour épurer, élever et sanctifier la pensée, pour apprendre à mener une vie vraiment bonne et belle, où ces vérités se traduisent en prudence et en sagesse pratique.

Pour faire passer la vérité dans la vie, il faut qu'on l'ait d'abord vue en soi-même. La connaissance doit devenir sagesse ; car la science n'est pas encore la sagesse. La sagesse est l'application de la vérité qu'on a reconnue dans l'harmonie de tout l'être moral sentant, voulant et agissant.

La sagesse pratique a besoin de toute la science ; car la vie elle-même est la réalisation de toute la vérité. Le savoir seul ne suffit pas pour l'art de vivre, ni même la connaissance de l'éternelle vérité. La philosophie et le savoir réunis sont les conditions indispensables de la sagesse pratique de l'humanité en général. Chez l'homme non cultivé, la force sanctifiante de la vérité se manifeste dans le pressentiment qu'il a de celle-ci, sans compter que chacun se fortifie au contact des esprits cultivés dans un milieu social où déjà bien des vérités essentielles ont passé dans les faits.

Dans la recherche de la vérité, notre auteur suit une double méthode. D'abord, il prend son point de départ dans l'expé-

rience commune pour s'élever de là à des considérations de plus en plus en plus hautes jusqu'au sommet de la science. Commençant par déterminer l'idée même du savoir et de la science, il en trouve le fondement et l'origine dans le premier fait certain en lui-même (*wissen*, *gewiss*), reconnu comme tel par tout homme. Il montre alors comment, autour de ce premier savoir d'une certitude immédiate et en quelque sorte vivante, se forme et grandit toute autre certitude, à la manière d'un être accomplissant son évolution dans un germe sain; des forces nouvelles se produisant pendant cette formation, nous nous élevons du premier fait certain à une vérité toujours plus haute et nous arrivons enfin à la connaissance de Dieu, comme à celle de l'Etre un, absolu et infini. C'est là que commence pour nous la *science* (*Wissenschaft*), et qu'elle s'offre à nous comme accomplie. C'est là que nous saisissons le rapport fondamental du monde et de l'humanité en Dieu, avec Dieu et par Dieu.

La notion de Dieu ne doit pas être admise dans la science comme une simple probabilité, une hypothèse ou un postulat de la raison; mais le résultat même de la première recherche, indiquée plus haut, doit nous conduire du fait d'expérience intime à la constatation de la certitude absolue de la notion de Dieu. C'est en nous élevant du savoir immédiat, fini, *certain pour nous*, à une certitude toujours plus haute, que nous arrivons à voir enfin que la notion de l'être (*Wesen*), ou de Dieu, est la notion suprême, seule *certaine en soi*, celle que nous supposons dans toute connaissance et notion particulière, quoique le plus souvent sans en avoir clairement conscience. On se convainc alors que la seule notion de Dieu est le *principe de la science,* c'est-à-dire que c'est la seule connaissance vraiment première, absolue, inconditionnée.

Arrivé ainsi au sommet de sa recherche, notre penseur jette de là ses regards sur nous-mêmes, sur le monde et l'humanité en général. Il observe comment toutes les choses et leurs rapports s'éclairent à la lumière de la connaissance acquise de Dieu, une fois que s'est levé le soleil de la connaissance dans l'intuition primitive, *Dieu.* Tout le domaine de la vérité ap-

paraît comme dans la lumière du matin, au lieu d'être vu confusément dans le crépuscule de l'état pré-scientifique. L'esprit possède dès lors le sentiment de ses forces les plus intimes de connaître; il sent ses ailes, pour ainsi dire, et plane librement, comme l'aigle dans son vol, sur tout le monde de l'intelligible.

Celui qui s'est élevé à cette hauteur peut alors, en redescendant et en portant de tous côtés ses regards, développer organiquement l'organisme de la science. La connaissance fondamentale est, en effet, comme la lumière pure du soleil dont les rayons brisés en couleurs variées n'éclairent les objets qu'il s'agit d'étudier que selon les lois du clair-obscur et de la perspective, tandis que ces mêmes objets se présentent ici, dans la partie déductive de la science, d'une manière différente et sous un autre point de vue, qui permet de les saisir avec une plénitude et une profondeur de connaissance tout autres.

Le premier chemin de l'étude philosophique ou scientifique mène donc de la conscience de soi-même ou de l'esprit fini, jusqu'au sommet ou à la conscience de Dieu. Le second chemin, au contraire, nous fait redescendre jusqu'au moi individuel en contemplant tous les êtres comme contenus dans la conscience que nous avons de Dieu; cela n'a lieu toutefois que d'une manière nécessairement incomplète par suite de ce que nous sommes des êtres finis. Dieu seul sait et réalise dans sa vie la vérité tout entière.

Après avoir ainsi tracé la marche à suivre et exposé le plan général en même temps que le but de ses recherches, Krause se met en quête d'un point de départ de la science sur lequel chacun soit d'accord. Il relève la nécessité de penser pour cela par soi-même, de ne rien admettre comme vrai et de ne rien rejeter sans consulter ses lumières propres. Il s'agit, en effet, par une observation personnelle et dégagée de tout préjugé, de trouver un accès sur le terrain scientifique et d'obtenir en même temps un commencement de connaissance certaine et de vérité. C'est ce qui arrive par la réflexion dirigée sur ce que sont le savoir et la science. Il faut présupposer en tout cas que tous nous pensons et nous savons déjà. Nous

ne pouvons faire autrement que de penser, quelque effort que nous fassions pour ne pas penser, et nous ne pourrions dire s'il y a jamais eu un temps où nous ne pensions pas. Nous ne pouvons pas davantage ne penser à rien ; nous devons toujours penser un quelque chose, à quoi est attribuée une certaine *essence*. Or, la représentation qu'on a de quelque chose d'*essentiel* étant, à ce titre, un savoir de cette chose, nous trouvons en même temps que, dans chaque acte de notre pensée, nous nous attribuons un certain savoir. La somme totale du savoir, c'est la science. Le contenu du savoir doit être vrai. La vérité est la perfection de la connaissance. Or, le critère général du vrai c'est que la chose représentée soit semblable dans son essence (*Wesenheit)* à la représentation que s'en fait celui qui se la représente. C'est par là que nous attribuons au vrai connu une valeur objective. La vérité, c'est la conformité de ce qui est avec ce qui pense ; par exemple, le moi pensé est le même que le moi pensant. La vérité n'est donc pas seulement une propriété des choses mêmes, ni seulement une propriété de l'objet connu, non plus que de l'être qui connaît ou de la faculté qu'il a de se représenter les choses ; mais plutôt la vérité est une essence relative déterminée, une propriété relative déterminée des trois facteurs à la fois : l'objet, la représentation de l'objet et l'esprit qui se le représente. Voilà d'où dépend la valeur objective de nos connaissances.

Pour savoir donc si quelque chose est vrai, il nous faudrait pouvoir comparer la représentation que nous avons de l'objet représenté avec cet objet lui-même. Cette comparaison semble facile pour le cas où l'objet se confond avec le sujet, comme il arrive pour le *moi ;* la certitude de la conformité de l'objet représenté et de la représentation apparaît ici comme immédiate. Toutefois nous pouvons nous tromper sur nous-mêmes et nous juger faussement ; aussi la tâche est-elle délicate de déterminer jusqu'à quel point nous sommes fondés à attribuer à nos représentations de nous-mêmes une vérité et une valeur réelle.

D'un autre côté, si l'objet de la connaissance est extérieur à nous, comment allons-nous à lui comme êtres connaissants,

et comment l'objet vient-il à nous? Puis, comment pouvons-nous faire la comparaison de l'objet avec sa représentation, ce qui est le seul critère de la vérité? Nous ne pouvons jamais comparer qu'une représentation de l'objet avec une autre représentation de ce même objet, et non purement et complétement avec l'objet lui-même. Il semble qu'on ne peut jamais atteindre qu'une représentation de la représentation. L'abîme qui nous sépare de l'objet représenté, auquel est attribuée une essence indépendante de sa *représentabilité*, resterait donc toujours le même; nous ne pourrions aller jusqu'aux choses, et celles-ci ne pourraient venir jusqu'à nous.

Ainsi le critère de la vérité que nous avons trouvé ne paraît pas seulement nous manquer au point de vue de la connaissance de nous-mêmes; mais, en outre, au point de vue de la connaissance des objets extérieurs, il paraît être tout à fait vide et inapplicable. Jusqu'à quel point cette impuissance est-elle fondée ou n'est-elle qu'apparente? c'est ce qui devra être examiné ultérieurement.

En attendant, nous trouvons que c'est par le moyen des sens que nous prétendons percevoir les objets extérieurs et savoir d'abord qu'ils sont, et ensuite que nous les percevons tels qu'ils sont en réalité, puisque c'est bien leur manière d'être à eux-mêmes que nous percevons dans les sensations de notre corps. Car en entendant une cloche, je n'affirme pas seulement que la cloche est elle-même dans un mouvement vibratoire analogue à celui que je perçois dans mon oreille, mais je dis aussi que le son entendu est dans la cloche elle-même, qu'il est l'essence de la cloche elle-même que j'entendais. Aussi je dis non pas seulement: Mon oreille résonne, ou: elle résonne d'une manière analogue à la cloche; mais bien: la cloche résonne. De même, je dis: Ce corps est brûlant, et non: je me sens brûlant.

Le fait est cependant que ce que nous percevons, ce ne sont pas les choses corporelles en elles-mêmes, extérieures à nous, mais seulement les sensations de notre propre corps. Toutes les sensations et les représentations isolées des sens, couleur, forme, son, odeur, goût, toucher, etc., ne sont proprement que

des déterminations ou des états déterminés de nos sens ; proprement et originairement, nous ne connaissons par la sensibilité que notre corps, et nous n'en concluons aux choses extérieures que sur la base de ce qui est perçu dans nos sens corporels. Donc le préjugé d'une perception sensible des choses elles-mêmes, hors de nous, renferme une part d'erreur et une part de vérité.

Pour que nous ayons des perceptions sensibles, il est requis :

1° Qu'un corps organisé, que nous appelons *notre corps,* soit avec nous, c'est-à-dire avec notre être percevant et spirituel, dans cette intime union dont chacun a la conscience immédiate à l'égard de son corps; et que dans ce corps se trouvent les organes particuliers des cinq sens, en rapport avec l'organisme entier par le système nerveux qui en fait lui-même partie. Un sens commun au corps entier est la première condition de toute perception sensible et de la conscience immédiate du mouvement des parties du corps lui-même.

2° Qu'il y ait un monde des corps entourant notre propre corps, lequel n'est lui-même que comme un organe et une partie de ce monde dont toutes les forces et les énergies agissent sur le corps de chacun. Il faut aussi que les influences de la nature entourant le corps, pesanteur, magnétisme, lumière, chaleur, son, actions chimiques perçues par l'odorat et par le goût, se produisent régulièrement, conformément à des lois que la science anatomique et physiologique a mission d'étudier.

3° Que l'activité de notre esprit s'applique à ces affections des organes de nos sens, qu'il y *réfléchisse.* Cette opération de l'esprit apparaît comme libre en partie, en ce que nous pouvons nous déterminer nous-mêmes ; mais le rapport de l'esprit aux sens est nécessaire en ce sens que, dans l'état sain, nous ne pouvons rester, d'une manière durable, sans faire aucune attention aux sensations ; que des besoins physiques, comme ceux du mouvement et de la nourriture, nous forcent de prendre garde à ce qui se passe dans nos sens, et qu'un certain degré de douleur nous ôte la possibilité de ne pas tenir compte des affections sensibles.

Krause insiste sur le fait que, de tout le monde extérieur des corps, nous ne percevons directement, au moyen du sentiment général, que notre propre corps et les organes des sens de ce même corps, selon leurs états et leurs activités diverses, bien que nous rapportions communément nos impressions sensibles aux objets mêmes qui entourent notre corps. Nous avons une connaissance médiate tout d'abord des mouvements de quelques parties de notre corps : par la volonté nous pouvons mouvoir ses membres et nous avons conscience de la direction et de l'intensité de ces mouvements ; par là nous arrivons à l'aide de l'imagination, d'après certaines représentations non-sensibles, idées, jugements et propositions, conclusions et déductions, à comprendre les états du sens le plus général, le toucher, et à conclure de là aux choses corporelles qui, bien qu'en un certain degré de connexion avec notre corps, sont pourtant choses extérieures et s'opposent aux mouvements des membres de notre corps. Mais ce corps, que nous disons nôtre, est-il en nous ou hors de nous ? Car dans les conclusions mentionnées ci-dessus, il nous apparaît aussi essentiellement comme partie intégrante du monde corporel que nous considérons comme extérieur à nous, à l'exclusion de notre propre corps. La conscience ordinaire et pré-scientifique refuse opiniâtrément d'accorder que nous ne percevions immédiatement que nos organes. C'est qu'elle repose sur le pressentiment que nous sommes avec les choses extérieures dans une réciprocité essentielle d'activités et de forces. Et le malentendu de la conscience pré-scientifique vient de ce qu'elle admet précipitamment et erronément que les sensations dans nos sens isolés sont groupées dans les choses extérieures elles-mêmes, tandis qu'elles ne sont immédiatement qu'isolées dans nos organes, dont nous groupons, par l'imagination et la pensée, les divers états en un tout, comme les propriétés d'un seul et même objet extérieur ; ces états se présentent ensuite dans notre conscience, dans leur enchaînement continu, comme l'image une, ordonnée selon le temps et l'espace, et dans un devenir continuel, de l'ensemble du monde extérieur des corps. Nous connaissons donc notre propre corps d'une

manière immédiate par le fait qu'il tombe lui-même sous ses propres sens. Ainsi nous voyons dans notre œil la forme de notre corps, et notre œil dans l'œil lui-même au moyen d'un miroir ; ainsi encore nous touchons notre propre corps avec notre organe du toucher. Puis, à l'aide de l'imagination, nous interprétons les indications de nos sens : nous groupons les perceptions isolées qu'ils nous donnent en une représentation totale des choses hors de nous, formant ainsi en nous un monde sensible corporel. En d'autres termes, nous transcrivons constamment toutes les données des sens corporels extérieurs comme une partie de cette image totale, sensible et toujours en formation (*stetswerdend*) que nous avons du monde extérieur au dedans de notre esprit.

Dans le monde de l'imagination pure, tout est fini quant au temps, à l'espace et à la force. La représentation de l'infinité du temps et de l'espace ne peut être *pensée* et *vue* que dans la raison. Et même, pour saisir et comprendre quoi que ce soit de sensible, nous sommes obligés d'introduire, dans le monde de l'imagination et dans les données des sens, les affirmations non-sensibles et en partie supra-sensibles de la raison.

Ce point une fois élucidé, passons à l'étude du moi, à l'intuition ou connaissance immédiate de soi-même. Selon notre auteur, nous réunissons d'abord sur nous-mêmes toutes les représentations obtenues par nos sens, notre entendement et notre raison ; nous disons : *je* vois, *j'*entends, *je* me représente, *je* fais des présuppositions supra-sensibles (*je* raisonne). Puis nous nous attribuons d'autres activités que celles de la pensée, à savoir celles de *sentir* et de *vouloir*. La question est de savoir si la conscience que nous avons de nous-mêmes est certaine (*gewiss*), si elle peut être le commencement de la science (*Wissenschaft*).

Le sujet qui voit est le même *moi* que l'objet qui est vu. Cette intuition est celle d'un *être* individuel. Je rapporte le *moi* aux idées d'être et d'essence. Ce n'est pas là une simple idée ou notion, ni seulement un jugement, ni enfin le résultat d'une déduction quelconque, comme serait la proposition : *Je suis moi* (*Ich bin ich*), ou *moi* = *moi*, ou *je suis agissant*. Mais par

une intuition primordiale, nous nous concevons comme un *tout* complet, sans aucune division possible, puis comme un être *indépendant* et comme un être *essentiel* en soi-même, restant toujours le même dans tous les rapports où il peut entrer. Un premier rapport possible est celui de nous à nous-mêmes, ce qu'exprime la proposition : *Je suis moi*. Un pareil être, subsistant lui-même, s'appelle une *substance;* mais il est préférable de dire un être *substantiel*, ou sans aucune image, un *être-soi* (*ein Selbstwesen*). C'est là la notion de l'unité du moi. De plus chacun s'attribue, outre l'être, l'existence (*Seinheit*, *Dasein*, *Daseinheit*), dans la proposition : *J'existe* (*Ich bin da*). Le verbe *exister* exprime ici une propriété du moi, tandis que dans cette proposition-ci : Je suis un homme, le verbe *être* exprime un rapport. Notre existence (*Seinheit*) n'est qu'une partie de notre essence (*Wesenheit*). Dans l'intuition du moi, nous nous sentons comme des êtres finis, en ce sens que : 1° nous reconnaissons à côté de nous d'autres êtres raisonnables ; 2° à côté d'eux nous connaissons aussi un monde corporel extérieur ; 3° au-dessus de ce monde et des êtres raisonnables nous trouvons des idées primordiales, telles que celles d'être, d'essence, d'unité, de totalité, d'*ipséité*, d'harmonie, d'existence, et surtout celle de l'Etre qui est le seul principe suffisant ou la raison d'être de tout ce qui est fini.

Il est à remarquer que l'intuition du *moi* peut bien être éclaircie par la notion du *non-moi,* mais qu'elle en est au fond indépendante et n'en a pas besoin. La conscience du *moi* porte immédiatement en elle le signe caractéristique de la vérité : elle est *évidente*, *certaine* (*gewiss*, *bewusst*). Nous avons donc là un point de départ solide de connaissance vraie et de science, en même temps qu'un critérium intime de ce qui est vérité pour nous. Car nous tenons tous pour certain ce dont nous sommes aussi sûrs que de nous-mêmes. Chacun se sert de la formule : aussi vrai que je suis, que je vis. Nous devons aussi tenir pour vrai tout ce qui est conçu comme une condition nécessaire de notre *moi,* tout ce sans quoi notre *moi* ne serait pas possible. Car, en affirmant la conscience immédiate et indépendante du *moi*, nous ne prétendons pas que nous soyons nous-mêmes

sans principe ou sans raison d'être (*Grund*), non plus que notre connaissance de nous-mêmes n'ait pas de principe. Au contraire, la question du principe est justifiée au point de vue du *moi*.

Après avoir trouvé un point de départ pour la science, Krause étudie le *moi* dans son contenu, ou au-dedans. Le *moi* lui apparaît alors comme une chose variée dans son intérieur : à la connaissance que nous en avons comme être entier, s'ajoute l'idée fondamentale de l'*opposition* et de l'*harmonie*, puis celle de l'*organisme*. Nous nous voyons en nous-mêmes comme un organisme. Par là, l'idée de la science, comme somme ou totalité du savoir, s'élève à celle d'un organisme du savoir, dans lequel la science du moi apparaît comme une partie de la science totale.

L'étude du moi intérieur amène donc à considérer en premier lieu l'opposition qui est en lui, en ce qu'il est à la fois *permanent* et *changeant*. Le moi se change tout d'abord lui-même; je suis avant tout le principe des changements intérieurs de moi-même, c'est-à-dire je suis *actif*, j'attribue au moi, comme être un et entier, l'*activité*. Celle-ci se montre sous trois faces, comme activité de la connaissance ou de la *pensée*, du *sentiment* et de la *volonté*.

Krause étudie successivement ces trois activités fondamentales dans leurs relations entre elles et avec l'activité une, entière et totale du *moi*. Il établit que notre activité est un organisme, puisque toutes nos activités nous apparaissent comme parfaitement *déterminées* ou *finies* dans leurs manifestations; mais que ce caractère n'est pas contenu nécessairement dans l'*idée* que nous en avons, et qu'ainsi nous nous élevons au pressentiment d'un être *infiniment* actif dans l'intuition ou la connaissance, dans le sentiment et dans la volonté.

La conscience de soi, le sentiment de soi, le vouloir de soi, et enfin l'entière et totale intimité de soi avec soi-même (*Selbstinnesein*), voilà trois vérités fondamentales dont l'influence dans leur application à la vie est étudiée par notre philosophe ; ce n'est qu'après cela qu'il passe à l'exposition des *formes* de l'activité du moi, c'est-à-dire aux notions du *temps*, de l'*espace*

et du *mouvement*, lesquelles dérivent de la conscience du moi à l'état intérieur ou subjectif.

Je me connais en effet, ainsi qu'il a déjà été remarqué, comme *restant* le même et à la fois comme *changeant*, c'est-à-dire, passant dans le temps d'un état à un autre état. Ce changement qui se produit en moi est lui-même permanent, constant. En tant que je reste ce que je suis toujours, être pensant, sentant et voulant, je suis *éternel*. En tant que je pense, sens et veux des choses différentes, je suis *temporel*, je deviens, je vis. Le *moi* qui est au-dessus de cette opposition de l'éternel et du temporel est mon être primitif, essentiel (*urwesentlich*). Par la conscience du changement qui s'opère en moi, j'ai la notion du temps, non comme de quelque chose qui est en soi, mais comme d'une propriété, d'une propriété de la propriété qui est en moi, c'est-à-dire comme de la forme du changement, en d'autres termes, comme d'une forme de moi en tant qu'être actif. Mais l'activité n'est qu'une propriété partielle de moi-même comme être entier; donc je ne tombe pas tout entier dans le temps. Le temps n'est pas une forme de moi-même, comme moi entier, mais seulement comme moi actif, et cela dans mon activité totale, intellectuelle, sensible et volontaire. Je suis donc moi-même avant le temps et au-dessus du temps; je suis, quant à mon essence, éternel et non temporel, et ce qui en moi est permanent est la même personne. Nous affirmons la même chose de tous les êtres, en tant qu'ils vivent dans le temps : la substance persiste, tandis que les propriétés seules changent dans leurs déterminations exclusives les unes des autres.

On pense communément que le caractère fini d'un être constitue sa temporalité et le place dans le temps; mais ce n'est pas le fini, comme tel, qui est temporel; c'est bien plutôt le changement continuel de ce qui est fini, qui fait que le même être essentiel passe successivement par toutes les déterminations finies, qui s'excluent elles-mêmes et qu'il ne peut pas réaliser à la fois.

Ainsi, en tant que nous sommes, comme être entier, le principe de notre changement et de nos modifications, c'est-à-dire

en tant que nous sommes le principe de notre activité, nous sommes éternels ; et si nous nous attribuons de pouvoir exister dans le temps infini, c'est que les différents états opposés de notre être intime en soi et surtout dans ses rapports avec d'autres êtres hors de lui, sont inépuisables.

Dans la conscience pré-scientifique, on ne pense d'ordinaire qu'au principe temporel, à la causalité temporelle, et l'on n'aperçoit pas le principe éternel et essentiel, primitif. De là une conception contradictoire ; car un commencement dans le temps, un premier moment qui renfermerait en soi le principe de tous les suivants, est chose impossible à concevoir. Si nous faisons mieux attention à nous-mêmes, nous trouvons que nous sommes, à chaque moment, le principe identique, éternel, c'est-à-dire non temporel, de nos formes temporelles et changeantes ; et cela, en ce que nous déterminons immédiatement notre forme temporelle d'après des idées et des types (*Urbilder*) qui planent devant nous comme idées finales (*Zweckbegriffe*). Il est vrai que nous le faisons toujours en relation avec ce qui a précédé immédiatement ou même qui est passé depuis longtemps ; mais nous savons très bien que notre choix et la liaison de ce qui suit avec ce qui est antérieur n'ont rien de primitivement essentiel, et ne dépendent pas pas uniquement de toute la série antérieure, mais bien de nos intuitions, sentiments et volontés déterminantes, éternellement essentielles. En cela consiste notre liberté morale.

On explique d'ordinaire l'espace en disant que c'est la forme de l'être en tant que les choses sont à côté les unes des autres ; mais l'expression *à côté* renferme déjà, sous d'autres termes, la représentation de l'espace qui est à expliquer. Pour Krause, l'espace est plutôt la forme de ce qui est corporel, ce par quoi il est un tout déterminable à l'infini de parties intérieures, en tant que ces parties, réunies entre elles, constituent le tout corporel. L'espace n'est pas une propriété du moi tout entier, ni du moi actif tout entier, mais seulement du moi pour autant qu'il est aussi en soi corporel (car la fantaisie ou imagination crée aussi son monde dans l'espace), et que son activité se rapporte au monde corporel dans la connaissance, dans la sensi-

bilité et dans la volonté. Remarquant enfin que ce qui est corporel subit ses changements dans l'espace, c'est-à-dire que l'être corporel, en tant que dans l'espace, tombe dans le temps, Krause saisit dans ce fait la *forme du mouvement corporel,* qui est la forme d'union ou d'harmonie de l'espace et du temps.

Arrivé là, le philosophe que nous étudions passe à l'examen de ce qui est objectif dans le moi, et traite : 1° du domaine de l'imagination ou du monde de la fantaisie ; 2° du monde non sensible ou supra-sensible, de ce qui est idéalement essentiel. Il expose l'essence de l'idée, et montre que ce qui la caractérise en opposition avec le monde sensible de l'imagination, c'est l'infinité et l'indépendance du temps, c'est-à-dire l'éternité, puis encore la généralité et l'universalité. Ces derniers caractères conviennent d'abord aux idées générales proprement dites ou abstraites, par exemple *aliquid, etwas, quelque chose,* provenant de la connaissance sensible aussi bien que de la connaissance non sensible ; puis aux idées considérées dans leur essence éternelle, en opposition avec les choses sensibles, savoir aux *idées* par excellence (*Urbegriffe*, *Ideen*). Celles-ci, lorsqu'elles prennent une forme dans l'imagination, apparaissent dans les *idéaux* (*Urbilder*); appliquées à la vie dans le temps, elles donnent les types ou idées exemplaires (*Musterbegriffe*, *Musterbilder*) qui ont une si grande importance pratique.

Poursuivant de là sa dialectique ou marche ascendante, Krause aborde ce qui est primitivement essentiel, avant et par delà l'opposition du sensible et du non sensible ; puis l'essentiel comprenant en lui et sous lui à la fois le sensible et le non sensible. Il s'élève ainsi aux idées fondamentales ou principes, aux idées absolues, pour établir qu'elles forment l'organisme supérieur de l'*être-esprit,* de la *nature,* de l'*humanité* (être d'harmonie entre l'esprit et la nature), de l'*être suprême* qui les domine, et enfin de l'*Etre* purement et simplement sans relations, c'est-à-dire *Dieu.*

La question de principe ne peut se poser sans contradiction relativement à l'intuition fondamentale, *l'Etre, Dieu,* mais elle est une, inconditionnée, renfermant en soi toutes les intuitions

particulières, et proposée à l'esprit fini comme poursuite d'un développement intérieur à l'infini.

La connaissance de Dieu, c'est-à-dire l'intuition de l'Etre (*Wesenanschauung*), n'est susceptible d'aucune preuve et n'en a pas besoin. Elle est certaine en elle-même, et toute preuve n'est même possible que par elle. Nous nous reconnaissons nous-mêmes comme étant *avec* Dieu, *en* Dieu et *sous* Dieu (*an*, *in*, *unter Gott*), et comme étant *par* Dieu (*durch Gott*). L'idée fondamentale *Etre* ou *Dieu* est à la fois le principe un et le contenu de tout savoir, le fondement et l'organisme entier de la science. Vient ensuite l'examen des rapports entre l'intuition de l'Etre et celle du moi. La première est *absolue* et absolument *certaine*, d'une évidence absolue. Elle est l'*intuition intellectuelle*, la connaissance parfaite, l'*intuition*, sans autre épithète. Elle n'est pas un résultat de l'abstraction, bien qu'elle soit aussi l'*idée* unique de l'être et qu'elle ait seule l'universalité complète. Elle renferme aussi en elle et sous elle l'idée générale la plus abstraite, celle de *quelque chose*, ainsi que l'idée d'essence, *unité*.

En outre, l'intuition de l'Etre est *immédiate ;* elle se montre elle-même et est reconnue en elle-même, et cela librement. Notre penseur combat à ce propos l'objection que l'intuition de l'Etre ne soit qu'une pure pensée, ce qui donnerait lieu de soulever la question de sa valeur objective. L'intuition de l'Etre, en tant qu'une et entière, ne peut être élucidée qu'en elle-même, bien qu'elle puisse être rendue intelligible ou commentée par les notions qui lui sont subordonnées de tout le monde objectif fini et de tout objet fini en particulier. Elle est donc indépendante de la connaissance complète de tous les êtres et de toutes les essences, laquelle est impossible pour des esprits finis. L'être fini qui a une fois acquis la conscience de l'intuition divine une et entière, ne peut plus errer à ce point de vue. L'assertion que l'homme ne peut pas *connaître* Dieu, le *savoir*, mais seulement le *pressentir* et le *croire* est dénuée de fondement.

La relation essentielle, et en même temps vivante et pratique, d'un être ou d'une essence à nous, comme être un et entier,

n'étant autre chose que ce que nous appelons sentiment (*Gefühl*), la connaissance de Dieu éveille aussi en nous le sentiment de Dieu, qui est le principe ou la raison d'être de tous nos autres sentiments, y compris celui de nous-mêmes. De là naît le pur désir de nous unir à Dieu et de vivre unis avec lui dans la volonté et l'activité du bien. C'est l'amour de Dieu. L'intimité avec soi-même, but de la vie, n'est complète que par l'intimité avec l'Etre ou Dieu (*Selbstinnigkeit, Weseninnigkeit, Gottinnigkeit*). La piété et la béatitude en sont des parties. La connaissance de Dieu ou de l'Etre ne dépend d'ailleurs, comme il a été dit, d'aucun savoir fini, mais elle est elle-même la condition de la science parfaite. Déjà le *pressentiment* de Dieu ou de l'Etre éveille chez l'homme, avant toute connaissance scientifique, le sentiment de l'intimité divine, de la piété et de la béatitude en Dieu.

Les lois intérieures et subjectives de la pensée ne sont qu'une partie subordonnée de l'essence et des lois du monde en Dieu et de Dieu lui-même ; elles sont, par conséquent, d'accord avec l'ensemble de tout ce qui est intelligible. Ainsi il est possible à l'esprit fini de contempler aussi la vérité, de connaître parfaitement, c'est-à-dire de savoir.

La logique ou théorie de la connaissance traite des lois de la pensée, tant subjectives qu'objectives, les considérant en elles-mêmes sans égard à un objet déterminé de la pensée. On en conclut d'ordinaire qu'elle n'est qu'une science purement formelle, qui n'apprend rien sur les choses elles-mêmes, et ne fait que reconnaître d'après quelles lois elles sont pensées. Mais d'abord, la pensée elle-même est un contenu déterminé, comme une essence de l'esprit lui-même ; or la logique est justement la science de la pensée ; elle a pour objet essentiel, ou d'après la langue de l'école, pour objet réel et matériel, la pensée, l'esprit comme être pensant. Puis on ne peut non plus penser à vide sans penser quelque chose. De plus, les lois de la pensée sont les mêmes que les lois objectives de ce qui est pensé. Enfin les lois de la pensée sont elles-mêmes l'organisme de la loi une de la pensée qui, dans son développement intérieur, se

règle aussi et se détermine ultérieurement d'après l'organisme de la loi de l'intelligible.

Après un coup d'œil jeté sur l'histoire de la logique, Krause déduit les trois opérations fondamentales de la pensée : concevoir, juger et raisonner. Il expose en quoi consistent la *définition* ou détermination de l'idée, l'*exposition* ou description de l'idée, et la *division* de l'idée.

La loi et l'organisme de la pensée reposant sur les lois et l'organisme des êtres et de leurs essences, il s'agit de dresser une table aussi complète que possible des idées fondamentales des essences, c'est-à-dire de ce qu'on appelle *catégories*.

Constituant elles-mêmes un organisme qui répond à celui des choses, elles sont d'une grande importance, soit pour la science soit pour la vie. La tâche propre de la logique est d'expliquer l'organisme de la loi de la pensée au moyen de l'organisme des catégories. Krause compare l'essai de Kant à cet égard avec son propre système dont on peut voir l'exposé complet dans la *Logique* de M. Tiberghien.

Parvenu à ce point culminant où les principes sont saisis par la raison dans l'intuition du principe suprême ou de l'être, Krause suit l'application des vérités fondamentales dans les réalités qu'étudient les sciences historiques. Le monde en effet et l'histoire, dans le sens le plus vaste de ce mot, doivent offrir comme la contre-épreuve des idées de la raison, et les catégories doivent se trouver dans toute la réalité, comme dans chacun des êtres qui la composent.

Commençant par la langue qu'il définit l'organisme des signes de l'organisme des êtres, notre auteur remarque que chaque être et chaque essence rappelant quelque autre être et quelque autre essence, peut lui servir de signe. La langue (*Sprache*) est une *explosion* lumineuse de l'esprit (*ein Ausbrechen*, = *Aussprechen*), une activité essentielle en soi-même, où l'homme est affecté par Dieu et par le monde, comme esprit et comme corps. Le son de la voix humaine est une manifestation de l'esprit et du cœur (*Gemüth*), une expression de toute sa disposition (*Stimmung*), et c'est pourquoi cette faculté de l'homme s'appelle en allemand *Stimme*. Dans l'architecture de la langue

s'affermit pour nous l'architecture de l'intelligible, de ce qui est connu, senti, voulu, vécu, transformé en quelque chose qui persiste malgré toutes les vicissitudes du temps. C'est un lien spirituel qui unit Dieu et le monde et l'humanité, les peuples les familles et les individus, dans une même vie et pour une action réciproque des uns sur les autres. Toutes les espèces particulières de langues et de langages forment dans leur réunion l'organisme de la langue une. La combinaison de la langue des sons et de celle des formes est également importante pour la science. A côté de la langue universelle, les langues nationales ont leur rang et leur dignité ; cela est vrai surtout de l'allemand qui est appelé à de grandes destinées par son caractère philosophique et son génie original. Mais la langue doit être perfectionnée comme œuvre d'art réfléchi, et devenir universelle, ou mieux langue de l'être, soit *phoniquement,* soit *morphiquement ;* en d'autres termes, elle doit être une *pasilalie* et une *pasigraphie,* ainsi qu'une combinaison de ces deux langues des sons et des formes.

Krause s'occupe ensuite de la *théorie de la science,* dont les commencements sont déjà contenus dans ce qui a précédé, c'est-à-dire dans la partie analytique de la science. Il expose l'idée de chaque science particulière, ainsi que le rapport de toutes les sciences particulières dans l'organisme de la science une. Enfin il détermine l'idée de la philosophie et de l'esprit scientifique. Considérant la science comme quelque chose qui *devient,* comme un ensemble qui est à constituer graduellement dans le temps, il recherche les lois de la formation humaine de cette science une, *œuvre* de l'humanité et *force* de vie à l'infini.

Voici comment Krause résume lui-même, en terminant, les idées principales de son travail :

« La science est l'organisme de la connaissance en tant que l'intuition de l'être arrive par son évolution intime à prendre une forme.

» Quant au fond, la science est la connaissance de Dieu et de tous les êtres comme étant en Dieu, avec lui et par lui ; donc elle est la connaissance de Dieu comme être premier,

puis celle de l'être-esprit ou de la raison, de l'être-corps ou de la nature, enfin celle de l'harmonie de l'esprit et de la nature entre eux et avec Dieu comme être premier, en y comprenant aussi l'humanité.

» Quant à la source de la connaissance, la science est puisée, en partie dans l'intuition spirituelle intérieure, en partie dans l'intuition que l'esprit reçoit de l'extérieur ; et parmi ces sources extérieures de la connaissance, outre celle qui nous vient par les sens du corps, il y a l'enseignement mutuel qui résulte pour nous de la parole dans l'état actuel de notre existence.

» Quant à la nature de la connaissance, la science est l'intuition même de l'être, intuition une, inconditionnée et indivise, comprenant l'intuition de l'être premier, l'intuition de ce qui est éternel et spirituel, l'intuition de ce qui est dans le temps et sensible, et l'intuition harmonique de toutes ces espèces particulières de connaissance. Chaque individu est appelé à s'approprier de ce grand ensemble de l'édifice de la science humaine et à y contribuer du sien, autant que ses forces et sa position le lui permettent; car la science humaine ne peut arriver à une perfection plus haute qu'autant qu'elle est l'œuvre de l'humanité. Mais si elle est une œuvre de la vie, elle en est aussi une force : à chaque nouvel essor de la science, des idées et des idéaux plus élevés viennent influer sur la vie, rajeunissant et embellissant toutes les choses humaines. A quel point arrivera l'humanité dans le développement de sa vie sur cette terre, cela dépend du degré de perfection organique auquel parviendra l'édifice de sa science. »

André Oltramare.

QUELQUES APHORISMES DE R. ROTHE[1]

La bonne agitation doit se borner à réveiller les endormis.

Etre bien réellement de son avis et ne pas exiger que les autres s'y soumettent, cela va ensemble; le second fait est même la preuve du premier.

Profondeur n'est que clarté et netteté de la pensée.

La plupart tiennent ce qui satisfait leur pensée individuelle pour la vérité objective en personne.

Il y a là quelque chose; cela signifie : ce n'est pas seulement une pensée.

La demi-vérité trouve plus d'acheteurs que la vérité entière. Celle-ci est un vrai casse-tête, elle exige trop d'efforts.

Dieu soit loué de ce que ceux qui ne peuvent que me mal comprendre, ne se soient pas donné la peine de me comprendre!

L'homme n'est capable de reconnaître ce que Dieu est que dans la mesure de son développement moral.

Dieu dans son être immanent doit être pensé comme absolument en dehors du temps et de l'espace, et par conséquent il ne doit pas l'être plus comme infini que comme fini.

[1] *Stille Stunden, Aphorismen* aus R. Rothe's handschriftl. Nachlass, 1872, in-8 de X, 378 pages.

Nous ne pouvons absolument pas nous représenter l'infini. L'espace et le temps sont aussi infinis.

Il y a des gens qui pensent que notre connaissance de Dieu perd beaucoup si nous admettons que nous ne pouvons pas, absolument pas, nous représenter l'infinité. Mais ce qui est nécessaire c'est la connaissance de la *qualité* de l'objet; sa quantité est de moindre importance.

La vie de Dieu, comme celle de l'homme, repose sur ce fait qu'un organisme naturel soit d'une manière absolue uni à sa personnalité.

Ceux qui ont vécu sous l'Ancien Testament savaient que Dieu est bon, mais ils ne savaient pas encore qu'il est aussi dans l'idée de l'homme même d'être bon.

Pour la mystique panthéiste Dieu est réellement tout; pour le panthéisme commun tout est Dieu.

Le panthéisme du moyen âge est comme le pressentiment d'une contemplation morale du monde en opposition à la vue purement religieuse; c'est comme la préconscience de la parenté essentiellement divine dans la nature créée.

Le panthéisme matérialiste paraît très plausible à ceux qui sentent en eux vide et inutilité, sans éprouver aucun dégoût de ce vide et de cette inutilité.

Celui qui, comme Schleiermacher, pense Dieu comme l'être absolument simple en soi, doit être fortement tenté de le faire se particulariser panthéistiquement dans le monde.

Les systèmes superficiels (le matérialisme) obtiennent facilement l'approbation des têtes médiocres et de celles qui ne se soucient pas de se donner du tourment, car ils donnent une solution brève des problèmes, une solution qui se laisse facilement formuler et débiter.

Le ciel, la localité de Dieu, est dans la création partout où Dieu s'est donné un être réel et où par conséquent il a ainsi un être dans l'espace, mais un être qui ne le limite pas. Le ciel est donc un devenir infini et par conséquent il est lui-même infini.

Il est remarquable comment, dans la création, de la dissolution du degré immédiatement inférieur se produit toujours le degré immédiatement supérieur, en sorte que le premier est toujours le substrat de la production de la force créante. Des éléments dispersés se forme le minéral, de la destruction du minéral naît la plante, de la dissolution de la plante l'animal. De même de l'homme matériel retournant aux éléments s'élève l'esprit, la créature spirituelle.

La création de l'homme n'est pas plus close que celle de la nature. Les deux progrès marchent à côté l'un de l'autre en parfait parallélisme. Il y a une création matérielle et une création immatérielle. L'une et l'autre sont en Dieu et sont continues. Dieu est dans la créature, laquelle est en lui.

La création, comme acte divin, est éternelle; mais la création, comme œuvre divine, la créature, ne peut pas être éternelle, puisque, en vertu de sa nature même, elle est placée sans exception sous la détermination du fini. Quoique en soi éternelle, elle est cependant, sous la loi du temps et de l'espace, partout temporelle.

En dernière instance, un être voulant est le principe de tout.

Si Dieu ne pouvait conduire la créature à rien de mieux qu'à ce qu'elle est maintenant, il n'aurait pas commencé à la produire.

Dieu ne peut pas partager avec un autre ce qu'il est et ce qu'il a, mais il peut le communiquer.

Dans la création de Dieu, il y a une merveilleuse économie et un luxe plein de génie, économie dans l'esquisse, dans l'ébauche, luxe dans l'exécution.

Le monde ne se donne pas son être en Dieu, qui n'a pas d'espace, mais Dieu, quoiqu'il n'ait pas d'espace, se donne son être dans le monde.

Comment de ce qui n'a pas de partie pourrait-il y avoir émanation ?

Tout ce qui est a pour présupposition indispensable d'avoir été pensé. Cela est vrai aussi du monde considéré comme ensemble, comme *cosmos*.

Singuliers hommes que ceux qui, à mesure qu'ils arrivent à se faire une idée plus grande du monde, en viennent à concevoir Dieu plus petit !

Toutes les vraies inventions ne sont que des découvertes.

La douleur de la sympathie est la seule que Dieu peut éprouver.

Dieu ne peut pas souffrir, mais souffrir avec nous (sympathiser, *mitleiden*).

Esprit et matière sont des idées qui se supposent mutuellement; ni de l'un ni de l'autre nous ne pouvons nous faire une idée claire en les pensant isolément.

Tout ce qui n'est pas absolument parfait et bon ne peut être primitif (*ursprünglich*), ne peut être *causa sui*, mais doit avoir sa cause dans un précédent.

Si Dieu a pu, immédiatement, faire l'homme moralement bon, il peut aussi immédiatement, c'est-à-dire magiquement, le faire de nouveau moralement bon; mais il faut reconnaître que l'homme redevenu bon de cette manière, manquera précisément de ce qui donne la qualité morale !

Voulons-nous reconnaître ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, reconnaissons en même temps que cette grandeur morale il la doit au fait d'avoir passé d'un degré inférieur au degré supérieur, selon la volonté de la sagesse créatrice.

Si Dieu avait voulu avoir dans la créature un simple instrument (*selbstloses*), et non un objet de son amour, alors certainement il aurait pu lui épargner le passage par le mal.

Dieu ne peut faire la créature spirituelle que par un détour : il fait une créature matérielle, organisée de telle sorte qu'elle peut se transsubstancier elle-même, passer de la matière à l'esprit, se spiritualiser et devenir ainsi une créature personnelle.

Etre un homme, c'est quelque chose qui donne le frisson.

Quelle singulière créature que l'homme, obligé de se casser la tête pour découvrir ce qu'il est.

L'homme est la seule créature qui, dans l'état où elle est créée, ne répond pas à son idée, à ce qu'elle peut être ; la seule qui, à cause de cela, se trouve en contradiction avec elle-même. Elle ne peut être tout ce qu'elle peut être que par son propre effort, par l'emploi de toute sa virtualité.

C'est une pressante nécessité pour la théologie de nos jours, si elle ne veut pas bavarder piété, de reconnaître qu'elle doit envisager expressément l'homme comme un produit naturel, comme une créature amenée à la réalité par une création successive *[schœpferisch hervorgebrachtes]*.

Quelle différence d'expression dans les traits quand la bête meurt et quand l'homme meurt!

On a souvent observé le fait d'un cerveau complétement désorganisé (ouverture du crâne) et n'en ayant pas moins le plein usage des facultés de l'esprit jusqu'au dernier moment! (*Drobisch*, *Psych. empir.*)

L'homme, est à chaque moment, infiniment plus qu'il n'en a conscience.

Ne pas se laisser pousser la barbe, c'est vraiment digne de l'homme *[menschlich]*, car la longue barbe réduit visiblement le jeu de la mimique du visage, cette représentation immédiate et involontaire de la vie individuelle de l'âme.

L'homme est la seule créature animale qui peut donner un but prédominant à sa vie. Cela n'est pas à négliger dans la question de l'immortalité.

Les individus humains ne sont pas des ilotes obligés d'obéir à un but moral universel ; tout but moral individuel a les mêmes droits que le but moral universel.

Ce n'est pas l'âme (*Seele*) qui est immortelle (car elle se trouve aussi dans la bête), c'est la personne.

Les événements particuliers d'une vie d'homme font leur impression à raison de la couleur de l'arrière-plan, c'est-à-dire du fond général.

Un homme dans la règle (*ordentlicher*) doit avoir en soi un certain nombre de signes innés qui permettent de donner de lui un bon signalement (*Steckbrief*).

Dans la raison supérieure, l'intelligence et le sentiment sont devenus un.

Il est remarquable que les émotions, même lorsqu'elles sont des élévations de l'esprit, éclatent en larmes, c'est-à-dire se manifestent par une suspension (*Hemmung*) dans notre vie sensible.

Un sot savant avec une pauvre mémoire est un prince sans pays et sans sujets.

Une grande force de pensée, avec une médiocre mémoire, ressemble à un grand prince régnant sur un pays in-32.

Une grande force de pensée, avec une mauvaise mémoire c'est le travail de Sisyphe.

Un homme peut être en même temps une très bonne tête et un très petit esprit.

Une mauvaise tête n'est pas nécessairement une tête bornée.

Etre peu doué n'est pas chose si amère, pourvu qu'on n'ait pas une vocation qui exige de grands dons.

Il y a des individus qui ne sont guère pourvus que des organes centraux, et qui n'ont que l'absolu nécessaire des organes périphériques. La tâche de la vie doit leur être très difficile.

Quelque pessimiste que tu sois, garde au moins cette croyance qu'un homme qui a un cœur honnête et pur et qui consacre sa vie à un noble but, peut faire quelque chose de grand.

Il y a des hommes qui ne vivent que de ce que les autres leur laissent.

Dans l'intérêt des faibles, il est du devoir des forts de ne pas trop peser sur eux. Les faibles, ne pouvant aller plus loin, nécessairement reculeraient. Le sol sur lequel ils sont s'effondrerait, et ils n'en trouveraient pas un nouveau où prendre pied.

Ce n'est pas la volonté qui veut, mais le moi veut au moyen de la volonté.

La créature personnelle, dans son passage par le mal, peut rester captive du mal.

La nécessité du passage par le péché n'est pas directement une nécessité morale (éthique), mais une nécessité physique.

Le suicide est psychologiquement possible.
Comme on s'ôte la vie, on peut tuer son âme.

La parole d'Archimède: Donne-moi un point en dehors du monde et je veux soulever le monde hors de ses gonds, est vraie aussi relativement au péché. Celui qui, personnellement, serait d'une manière absolue en dehors du péché, aurait en lui le pouvoir de vaincre le péché dans l'humanité, et de le jeter hors de l'humanité.

Le péché n'est pas originellement une détermination s'opposant à Dieu.

Il commence en nous par l'animalité et finit par le démoniaque (le diabolique).

Le bon réel seul peut avoir le dessus sur le mal (*das Bœse*). Dans le même degré où le bon en nous est encore impur, il reste impuissant contre le mal.

Un des plus grands obstacles au triomphe du bien est le défaut de foi à sa puissance.

Qui a goûté une fois le vraiment bon, y prend goût.

Celui qui pose à l'humanité ou se pose à lui-même d'autres buts moraux que ceux que Dieu a réellement posés, s'il les tient pour les buts voulus de Dieu, entre par là même en

conflit avec l'ordre moral du monde, et pour arriver aux buts qu'il s'est proposés, il est obligé de recourir à de mauvais moyens. (Jésuitisme.)

Le problème vital du Rédempteur a été de rendre possible à l'humanité coupable la pleine communion avec Dieu, de lier l'humanité à Dieu, de faire luire dans le monde la pure idée de Dieu. Le Rédempteur jugeait que si cela réussissait, par là même il serait satisfait en principe à tous les besoins de l'humanité. Nous qui sommes nés à la lumière de l'idée qu'il a apportée dans le monde, nous ne pouvons suffisamment sentir la grandeur de cette pensée et de l'œuvre par laquelle elle a été amenée à son accomplissement. (Math. XI, 27.)

Lui, sa personne et sa vie, c'est la révélation de cette idée. Son enseignement, la communication de ses pensées, appartiennent aussi essentiellement à cette révélation. Sa parole ne peut être bien comprise que comme un élément complémentaire de sa figure (*Bildes*). Il est l'homme de tous les temps, de toutes les nationalités, aussi véritablement Hellène que vrai Israélite, il n'appartient à aucun horizon déterminé, à aucun temps spécial, à aucun cycle historique : c'est un modèle pour tous les temps.

Le Sauveur a jugé avec douceur tous les manquements sauf le manque d'amour et l'hypocrisie.

Il est remarquable qu'il ne dogmatise jamais.

C'est l'idéologue le plus absolu, et cependant personne dans l'histoire n'a produit de si prodigieux effets.

Quand nous ne devrions rien autre au christianisme que le fait que l'homme notoirement le meilleur et le plus parfait, et en même temps, historiquement, le plus influent, a été l'enthousiaste le plus grand et le plus conséquent, quelle signification n'y aurait il pas déjà là !

Il devait mourir par la trahison de l'un de ses disciples, parce que, pour l'accomplissement de sa perfection, il devait éprouver le plus haut point de l'ingratitude humaine. Là aussi, il se montre incomparablement grand ; il prévoyait très clairement que ce qu'on peut imaginer de plus cruel était nécessairement dans sa destinée.

Qu'est-ce que l'œuvre de Christ sinon de porter réellement à sa perfection, à son accomplissement, l'idée d'après laquelle et pour laquelle Dieu a créé l'homme.

Qu'il est admirablement surprenant qu'il ne se trouve jamais en Jésus le moindre mépris pour l'homme !

Sa manière d'enseigner les hommes avait la forme d'une relation sociale avec eux, comme chez Socrate.

La Bible n'a pas été écrite pour être un texte de sermons.

Il est dans l'essence du protestantisme de ne pas se borner, pour arriver à la connaissance chrétienne, à la Bible, mais de considérer le monde entier (nature et histoire) comme source de connaissance.

Etre chrétien, et, en général, croire en Dieu, et être pessimiste, c'est une insupportable contradiction.

Ce qu'il y a de plus repoussant dans la propre justice (*Selbstgerechtigkeit*), c'est qu'elle obscurcit ce qu'il y a de plus grand en Dieu (*das Edelste*), son amour saintement miséricordieux.

La miséricorde est et règne dans le royaume de Dieu, aussi loin qu'il s'étend ; c'est une grande persuasion que nous devons au christianisme.

Celui qui croit au bien (*an das Gute*) est par cela même en état de soumission à Dieu et de responsabilité devant lui, quand même peut-être il ne s'en doute pas tout de suite.

Peut-on réellement se débarrasser de soi-même, c'est-à-dire se rendre libre moralement, sans la foi au Dieu vivant ?

Dieu, par amour, crée le monde, pour aimer sa créature, la créature personnelle ; aussi est-ce le rapport le plus naturel possible que la créature personnelle aime son Dieu et se donne à lui.

C'est aussi de la religion que d'admirer comment Dieu, d'une créature moralement fragile, sait faire enfin une créature digne de lui.

Oh ! qu'il est bon à l'homme d'obéir à Dieu !

Prier, c'est s'approprier quelque chose de la nature divine.

Parenté de la prière, dans le domaine religieux, avec les relations sociales. Prier, c'est converser avec Dieu.

La prière est l'activité nécessaire (*Bethœtigung*) au sentiment religieux. La méditation (*Andacht*) est la satisfaction du sentiment religieux.

Demande et action de grâces réunies sont la prière complète. Entre les deux il y a naturellement comme terme moyen la certitude de l'exaucement, qui est dans toute vraie prière. (Matth. XXI, 21-22 ; XI, 22-24 ; Jacq. I, 5-8.)

Que celui qui est malheureux par les hommes veille à rester en amitié avec Dieu pour que, dans son chagrin, il ait toujours un cœur où s'appuyer et où il puisse pleurer toutes ses larmes.

Une créature qui, dans le cours de sa vie, doit passer par un développement si particulier, ne peut vraiment être soutenue et comprise que par son Créateur.

Dieu peut sentir avec le plus petit comme avec le plus grand.

Tout homme dont l'œil ne pénètre pas jusqu'à Dieu a un horizon borné.

Avoir un Dieu est, dans tous les sens du mot, une chose précieuse, mais plusieurs estiment trop cher le prix qu'il faut donner pour l'avoir.

Vivre avec Dieu est pour l'homme la chose la plus naturelle ; mais quand il s est déshabitué de cette constante fréquentation, il lui arrive de la trouver peu naturelle.

Ah ! qu'il faille tant d'efforts pour aspirer à redevenir un enfant, c'est-à-dire à vivre de nouveau de ce qui est immédiat, de ce qui nous touche au plus près et sans intermédiaire !

Celui qui porte en lui-même le besoin inaliénable du silence, celui-là doit dans ce monde beaucoup plus souffrir que les autres enfants des hommes.

L'appropriation par la prière est une spiritualisation (*Begeisterung*) sous la détermination religieuse de l'enthousiasme (ἐν θεῷ οὐσιασμός).

Ainsi qu'au matin de la vie nous nous reposons sans inquiétude et dans une profonde paix sur le sein de nos mères, ainsi, au soir de la vie, nous nous jetons dans les bras paternels de Dieu avec une clairvoyance de vue intérieure et une émotion, une vivacité de sentiment que nous ne pouvions avoir à nos premiers jours.

Dans une vie humaine consacrée à Dieu, toutes les dissonances doivent finalement disparaître.

Nous sommes où Dieu nous veut, quand notre activité est conforme au don que nous avons reçu de lui. Là, l'homme est le plus utile à Dieu, parce que, là, il est utile au monde et à lui-même.

Quel bonheur pour nous que là où nos pensées finissent, celles de Dieu ne touchent pas à leur terme !

Pour la plupart des hommes, la vie prend une direction qu'ils ne pouvaient prévoir.

L'heureux est celui qui en se couchant peut penser avec joie au réveil du lendemain.

Il n'y a point de douleur insupportable. Quand elle l'est réellement, elle brise le cœur physiquement ou moralement. Tant qu'on la sent, on peut la supporter.

Se réjouir des plus petites choses n'est pas seulement le privilége des enfants, c'est aussi celui du malheur.

Ce qu'est la piété, on ne l'apprend qu'à l'école de la souffrance.

Un des bonheurs de la vieillesse, c'est de se sentir passer à l'arrière-plan.

Quand on a longtemps vécu, comme on se réjouit d'entrer dans une nouvelle carrière!

Il y a des hommes qui dans leur vieillesse ont leur jeunesse.

C'est une grâce de devenir vieux. Que de choses qu'on ne vit (*erlebt*) qu'à ce moment-là!

Si la mort rompait les rapports personnels, il serait fade (*abgeschmackt*) de vouloir et de devoir aimer.

Non pas ce que nous savons, mais ce que nous sommes et ce que nous pouvons.

Qui croit à Dieu croit par là même à une vie après celle-ci; autrement celle-ci serait sans un but digne de Dieu.

La *fête populaire* forme le cercle le plus étendu de la communauté sociale.

Personne n'est plus trompé que le méfiant.

Triste sort pour une femme: une belle âme dans un corps difforme.

On ne pourra jamais assez se représenter combien la conscience intime de Christ (*das Bewusstsein Christi*) est au-dessus de celle de ses apôtres les plus éclairés.

(*A suivre.*)

E. Geisendorf.

LA BIBLE DES JEUNES GENS

PAR

OORT ET HOOYKAAS[1]

Il se publie actuellement en Hollande un livre important, dont l'existence doit être signalée aux lecteurs de la *Revue*. Il est intitulé *La Bible des jeunes gens,* et a pour auteurs deux pasteurs, MM. Oort et Hooykaas, dont le premier vient d'être nommé professeur à Amsterdam, et pour collaborateur le savant professeur de Leiden, M. A. Kuenen. L'ouvrage aura six volumes, quatre pour l'Ancien Testament et deux pour le Nouveau; les cinq premiers de ces volumes ont déjà paru. Une traduction anglaise a commencé à paraître par livraisons et une traduction française est en voie de préparation[2].

Ce livre n'est pas un livre de science pure; il a pour but l'utilisation de la science. Il part de l'idée que l'immense majorité des lecteurs de la Bible ne la comprennent pas et ne peuvent pas, sans secours scientifique, la comprendre dans son vrai caractère et sa véritable signification. Et pourtant la Bible renferme de vrais trésors. Les rendre à ceux qui jusqu'à maintenant ont été privés d'en jouir, tel est le but que se sont

[1] *De Bijbel voor Jongelieden*, door Dr H. Oort en Dr J. Hooykaas, predikanten, met medewerking van Dr. A. Kuenen, hoogleraar.

[2] Cette traduction aura pour titre: *La Bible des Familles*, explication historique de l'Ancien et du Nouveau Testament. — 6 vol. in-8, de 300 à 400 pages, Harlingen, J.-F.-V. Behrns, éditeur, 1871 à 1874.

proposé les auteurs de ce grand travail. Ils ont donc voulu *expliquer* la Bible d'après les résultats de la science moderne.

La forme du livre n'est pas celle d'un commentaire. Il est destiné à la lecture courante, de sorte que tous les récits traités sont reproduits. Néanmoins le lecteur est censé avoir à sa disposition une traduction vulgaire, qu'il puisse consulter au besoin.

Le point de vue scientifique auquel cet ouvrage est écrit, amène forcément la distinction entre la manière dont les auteurs bibliques ont présenté les faits et ces faits eux-mêmes. L'histoire vraie ressort de cette étude ; elle n'est pas donnée telle quelle par la Bible. Pour ce motif, — et pour quelques autres que nous nous dispensons d'énumérer pour ne pas entrer dans trop de détails, — on a trouvé nécessaire de faire précéder l'explication des récits de l'Ancien Testament d'une esquisse de l'ensemble de l'histoire d'Israël, telle qu'elle résulte de l'étude tout entière ; cette esquisse sert de guide au lecteur ; elle est comme qui dirait le plan général dont l'ouvrage même est l'exécution.

De même une esquisse de l'histoire de Jésus et de l'époque apostolique précède l'explication des récits du Nouveau Testament.

C'est de ce dernier morceau que nous allons offrir une traduction aux lecteurs de la *Revue*. Ils y trouveront le résumé succinct et exact de la manière dont quelques représentants autorisés de l'école historico-critique cherchent à vulgariser leur conception des origines du christianisme.

I

Il y a dix-neuf siècles, le monde civilisé tout entier, tel que le connaissaient les anciens, était courbé sous le sceptre de l'empereur de Rome. De la Bretagne jusqu'à l'Ethiopie, les aigles romaines avaient partout conduit les légions de conquête en conquête. Vers l'ouest cette marche victorieuse ne s'était arrêtée que devant l'océan Atlantique, vers le sud devant les sables du désert africain; au nord, le Rhin et le Danube sépa-

raient l'empire des domaines appartenant aux barbares. En Orient seulement ces invincibles légions avaient rencontré sur l'Euphrate un ennemi qui parvenait, au milieu d'alternatives de succès et de revers, à perpétuer sa résistance, l'empire des Parthes ou la nouvelle Perse, tandis que les nomades du nord-ouest de l'Arabie, souvent vaincus, jamais soumis, constituaient un voisinage fort incommode. C'est pour cette raison que la Syrie et la Phénicie étaient d'ordinaire pourvues d'une force militaire assez considérable.

Tout l'immense territoire acquis par ces conquêtes portait le nom de *Province* de Rome et était administré par des gouverneurs. Seule l'Italie centrale et inférieure, dont, près d'un siècle avant notre ère, les habitants avaient réussi, l'épée à la main, à se faire concéder des droits égaux à ceux des citoyens de Rome, faisait exception et était gouvernée directement par le sénat romain. Il se trouvait aussi en Orient quelques peuples qui, sous le nom d'*alliés,* avaient conservé leurs propres princes, devenus vassaux de Rome ; ces quelques peuples possédaient donc encore une ombre d'indépendance, quoiqu'ils fussent obligés de payer tribut aux Romains et de leur fournir des auxiliaires pour la guerre. Le titre de citoyen romain, qui primitivement ne s'accordait à des étrangers qu'en récompense de services éclatants, mais que plus tard on put acheter pour une certaine somme d'argent, était très recherché, surtout parce qu'il conférait le droit de récuser les sentences des gouverneurs de province et d'en appeler directement au tribunal impérial.

L'empire se divisait en deux vastes parties sous le rapport du langage. En occident le latin prédominait, en Orient on parlait partout le grec, surtout depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand.

Octave (29 av. Jésus-Christ — 14 ap. Jésus-Christ), plus connu sous le nom d'Auguste, héritier du célèbre Jules-César, monta le premier sur le trône impérial après une sanglante guerre civile. La paix régna alors complète pour la première fois depuis des siècles, et l'on put fermer à Rome les portes du temple de Janus, qui restaient toujours ouvertes en temps de

guerre. Sous Octave on distingua deux classes de provinces : d'un côté celles dans lesquelles ni révolte à l'intérieur, ni attaque d'ennemis du dehors n'étaient à redouter, et qui furent administrées par des gouverneurs désignés tous les ans par le sénat ; de l'autre côté celles que menaçaient soit le désordre, soit la guerre, et entre lesquelles étaient distribuées les vingt-cinq légions de l'empire ; c'étaient surtout les provinces situées près des frontières; leurs gouverneurs, fonctionnaires avant tout militaires, étaient nommés directement par l'empereur et étaient assistés d'un employé supérieur chargé de ce qui se rapportait aux impôts. Parfois on plaçait sur les points les plus importants, comme en Palestine, des sous-gouverneurs, qui d'ordinaire étaient chargés dans leur circonscription de tout ce qui regardait le militaire, la justice et les finances.

La domination de Rome pesait lourdement sur les peuples conquis. Leur indépendance n'était aucunement respectée ; au contraire on s'appliquait à faire disparaître leur caractère national. Mais ce qu'il y avait de pire, c'était l'exploitation systématique des provinces à laquelle se livraient les fermiers des impôts, qui pouvaient impunément commettre les plus infâmes extorsions. En revanche, Rome se montrait extrêmement tolérante vis-à-vis des différentes religions. On recommandait aux gouverneurs de les ménager. C'est ainsi que, par égard pour l'horreur que les Juifs éprouvaient pour le culte des images, les insignes guerriers des Romains, portant l'image de l'empereur, n'avaient jamais été introduits à Jérusalem avant le commandement de Pilate. Il arrivait même souvent que les commandants romains prenaient officiellement part dans les pays conquis aux cérémonies du culte national de la contrée qui leur était confiée; Auguste consacra même une part des revenus impériaux de la Palestine à l'entretien des sacrifices quotidiens dans le temple de Sion. Si donc les Romains étaient très éloignés d'imposer à leurs alliés ou aux peuples soumis le culte de leurs propres dieux, il y avait pourtant à cette règle une exception : tous les peuples de l'empire étaient tenus de rendre à l'empereur des honneurs divins, et cette exigence fut

la cause de bien des difficultés pour les juifs et plus tard pour les chrétiens.

Du reste, la loi défendait aux Romains de passer à une religion étrangère, mais la surveillance s'exerçait rarement à ce sujet; l'état religieux de l'ancien monde rendait impossible l'application d'une semblable loi, car la foi aux dieux des Grecs et des Romains dépérissait. Cette foi était usée, et la philosophie avait considérablement contribué à la miner. Un profond sentiment de vide spirituel faisait aspirer vers quelque chose de meilleur; on éprouvait un besoin toujours plus impérieux de parvenir à une conception de la nature et de la volonté de la divinité plus pure que ce que pouvait offrir l'ancienne religion. Ces besoins tournaient bien des esprits vers le judaïsme, comme plus tard ils frayèrent la voie au christianisme.

II

La guerre fratricide que s'étaient faite Hyrcan et Aristobule, fils du prince maccabée Alexandre Jannée, avait fourni aux Romains un prétexte pour pénétrer en Palestine sous la conduite de Pompée. (64 av. Jésus-Christ.) Une fois maîtres de la Judée, ils ne la rendirent plus à elle-même. A l'ombre de leur faveur et soutenu par leurs armes, l'Iduméen Hérode, fils d'Antipater, conseiller d'Hyrcan, monta sur le trône de Judée. (37-4 av. Jésus-Christ.) Il fit abattre le temple de Zorobabel, et éleva pour le remplacer un splendide sanctuaire, dont la construction dura huit ans et coûta des sommes énormes. Son gouvernement fut énergique et glorieux, mais despotique, et il mérita par son caractère soupçonneux et par sa cruauté monstrueuse la haine ardente que lui vouèrent ses sujets. Leur aversion était si grande, qu'après sa mort ils envoyèrent à Rome une députation chargée de demander avec instance qu'on ne leur imposât plus de prince de la maison d'Hérode, préférant s'administrer eux-mêmes d'après leurs propres lois sous le contrôle du gouverneur de la province de Syrie. On ne les écouta pas. Auguste confirma le testament d'Hérode et le pays

fut partagé entre ses fils. Archélaüs reçut l'Idumée, la Judée et la Samarie; Hérode Antipas fut fait tétrarque de la Galilée et de la Pérée, et Philippe eut pour sa part les provinces septentrionales du pays à l'est du Jourdain. Après un règne de neuf ans, le premier fut accusé à Rome par ses propres sujets à cause de ses crimes nombreux; l'empereur le déposa et le bannit à Vienne en Gaule (6 ap. Jésus-Christ); son territoire fut réuni à la province de Syrie et administré par des procurateurs romains, résidant à Césarée, au bord de la mer. Ponce Pilate (26-37), le cinquième de ces procurateurs, est celui qui nous est le mieux connu. A la mort de Philippe (34), son territoire fut aussi réuni à la Syrie, et quelques années après Antipas fut déposé à son tour et banni à Lyon. (39.)

Un petit-fils d'Hérode le Grand, appartenant à une autre branche que les trois frères, avait dans l'intervalle réussi à conquérir la faveur de l'empereur et à se faire accorder, avec le titre de roi, le territoire de Philippe (37), auquel la disgrâce d'Antipas fit joindre la Galilée et la Pérée; enfin il obtint aussi la Judée, l'Idumée et la Samarie, de sorte que tout le pays juif se retrouva encore une fois (41-44) sous le sceptre d'un prince national, Hérode Agrippa Ier. Celui-ci sut se concilier l'affection du peuple, mais mourut après un règne de courte durée. Son fils Agrippa II ne monta pas sur son trône, mais plus tard (53) il fut chargé de la surveillance du temple et obtint le droit de nommer les souverains sacrificateurs. Dès lors toute la Palestine resta province romaine et fut administrée successivement par sept gouverneurs, dont le quatrième et le cinquième, Claudius Felix (52-61) et Porcius Festus (61-63), sont mentionnés dans le Nouveau Testament. Sous le septième, Gessius Florus, éclata la révolte contre Rome qui se termina par l'anéantissement de la nation juive et la destruction de Jérusalem et du temple. (66-70.)

Sans doute la cruauté et l'avarice de Florus, son injustice et son incapacité, avaient hâté le moment de cette explosion; cependant elle était depuis longtemps à prévoir. Une fermentation croissante s'était manifestée au sein du peuple juif durant le siècle écoulé; déjà sous Hérode le Grand le mécontente-

ment avait amené plusieurs soulèvements, et lorsque, à l'occasion de la déposition d'Archélaüs, le gouverneur romain opéra un recensement dans la nouvelle province, quelques fanatiques saisirent ce prétexte pour déployer l'étendard de l'insurrection contre Rome. En effet, il s'était peu à peu formé chez les Juifs un parti, le parti des *Zélotes,* décidé à tout sacrifier pour leur Dieu et leur patrie ; ce parti recruta tant d'adhérents et crût tellement en fanatisme qu'il réussit à la fin à détruire l'influence de ceux qui recommandaient la soumission et l'ordre, et qu'il entraîna la masse de la nation.

Jetons un coup d'œil sur l'état intérieur du peuple. La principale dignité était celle de souverain sacrificateur. Depuis le règne d'Hérode le Grand, qui donna le premier exemple de la destitution et du remplacement d'un grand prêtre par l'autorité royale, et qui revêtit de cette dignité une famille de prêtres juifs de l'étranger, l'autorité en fut très amoindrie. Plusieurs familles y parvinrent tour à tour, et la plupart des souverains sacrificateurs ne restèrent guère plus d'un an en fonctions ; leur vanité satisfaite, ils se faisaient remplacer par un frère ou un autre parent. Un bien petit nombre d'entre eux possédèrent personnellement l'estime de la nation.

Le grand prêtre présidait le sanhédrin de Jérusalem, lequel, en qualité de tribunal suprême des Juifs, prononçait souverainement et sans appel dans les causes tant civiles qu'ecclésiastiques, et dont les décisions étaient respectées même par les Juifs de l'étranger. Seulement ce tribunal n'avait pas le droit de faire exécuter de sentences capitales sans la ratification du gouverneur romain. Il y avait en outre des juges dans chaque ville de Palestine, et chaque synagogue possédait son collége d'anciens, armé lui aussi de certains pouvoirs judiciaires.

Le grand malheur d'Israël était le manque d'union. Jusqu'au dernier moment de son existence, cette nation fut en proie aux compétitions de partis religieux et politiques acharnés. C'étaient surtout les pharisiens et les sadducéens qui se faisaient la guerre. Les sadducéens formaient le parti aristocratique, composé des premières familles sacerdotales avec leurs clients et de quelques autres familles considérables. Ils avaient

à cœur les priviléges des prêtres et défendaient avec ardeur la dignité et la sainteté de cette caste; ils recherchaient l'amitié des puissants, par conséquent aussi des Romains, et agissaient sur le peuple en faveur de la soumission et du maintien de l'ordre. Les pharisiens, de leur côté, formaient le parti national; remplis du sentiment de la dignité et des priviléges d'Israël en sa qualité de peuple de Dieu, ils évitaient scrupuleusement le contact des païens, s'efforçaient de développer, selon les besoins de l'époque, les détails de la dévotion légaliste, faisant un dogme capital de la pureté de tous les Israélites, en leur qualité de peuple sacerdotal; mesquins dans leurs scrupules et formalistes, ils n'en étaient pas moins animés d'un zèle infatigable pour le service de Jahwé [1], d'un dévouement sans partage à sa gloire et d'une confiance inébranlable dans les destinées de son peuple. En général ils étaient aussi estimés et aimés que l'on montrait d'indifférence, pour ne pas dire d'aversion, à l'égard des sadducéens. En revanche c'étaient ces derniers qui avaient en mains l'autorité, quoique l'influence pharisienne fût loin d'être nulle dans le sanhédrin, dont les membres étaient pris en partie dans les rangs des docteurs de la loi. En effet les scribes et docteurs de la loi, élevés dans l'école ou les écoles de Jérusalem, voués pour toute leur vie à l'étude de la loi, chargés d'interpréter et d'appliquer cette loi dans les synagogues, appartenaient pour la plupart de cœur et d'âme à la tendance pharisaïque. Les zélotes eux-mêmes appartenaient dans l'origine au parti pharisien; mais tandis que celui-ci était en général opposé aux mesures violentes, les zélotes représentaient le parti de l'action, qui finit, après une lutte désespérée, par causer la ruine d'Israël.

Outre les pharisiens et les sadducéens, se trouvaient encore les esséniens. Ceux-ci ne formaient toutefois pas seulement un parti, mais une secte sortie du pharisaïsme; on pourrait les

[1] C'est ainsi que dans tout le cours de l'ouvrage le nom du Dieu national des Israélites est écrit. Il va sans dire que le lecteur trouve dans l'introduction l'explication de la chose. (*Trad.*)

appeler l'ordre monastique des Juifs. On estime qu'ils pouvaient être quatre mille. Plus scrupuleux encore et plus sévères que les plus scrupuleux des Juifs, la piété légale ordinaire ne leur suffisait pas ; pour mieux échapper à toute chance de souillure, objet perpétuel de leur crainte, ils avaient renoncé à la vie publique, et, retirés à part, formaient une communauté privée.

La nation elle-même, en général inébranlablement attachée à sa religion, fidèle dans l'observance de la loi, zélée à fréquenter la synagogue, et, à l'occasion des grandes fêtes, le temple, se distinguait par un sentiment de sa dignité qui dégénérait en un insupportable orgueil national et en une haine pleine d'étroitesse pour les étrangers. Elle supportait avec impatience le joug de Rome ; son aversion méprisante pour les Samaritains était sans bornes, tellement qu'on préférait parfois faire un long détour plutôt que de traverser la Samarie. Elle attendait constamment la délivrance de son Dieu. Les espérances messianiques étaient vivantes dans beaucoup de cœurs ; par moments elles s'animaient jusqu'à l'inspiration prophétique, même jusqu'à une ardeur dévorante. La Judée, surtout Jérusalem, était le centre de l'orthodoxie juive ; c'est-à-dire que là se trouvaient les plus inflexibles zélateurs du légalisme et de la pureté lévitique. La Galilée, la plus belle contrée de Palestine, passait pour moins pure, entourée qu'elle était de populations païennes, habitée elle-même par un mélange de païens et de juifs ; le zèle de cette contrée n'était cependant pas moindre que celui de la Judée, et nulle part la magique formule : « Pour Dieu et Israël, » ne produisit plus d'enthousiasme.

Il existait cependant une classe assez nombreuse d'individus, soit peu exacts dans l'observance légale, soit trop peu prudents dans leurs rapports avec les païens, qu'on laissait de côté et considérait comme impurs ; on les appelait avec mépris *les peuples de la terre*. A côté d'eux se trouvaient des hommes désignés par le nom de « pécheurs ; » frappés de l'excommunication par le conseil de la synagogue pour quelque grave faute morale ou religieuse, ils étaient mis au ban de la

société civile et ecclésiastique ; dans leur nombre étaient comptés les employés de l'impôt, les « péagers, » haïs et maudits de tous, marqués d'infamie comme suppôts des exacteurs romains, traîtres à la patrie et à la religion.

Depuis les deux déportations d'Israélites par Salmanasar et Nebucadrésar, et depuis la fondation de nouveaux royaumes par les successeurs d'Alexandre le Grand, un grand nombre de Juifs se trouvaient dispersés dans toutes les parties de l'ancien monde. On trouvait de nombreuses communautés juives surtout en Babylonie et en Egypte, mais aussi en Syrie, dans l'Asie Mineure, en Macédoine, en Grèce, en Italie. Ces Juifs restaient fidèles à leur nationalité et à leur religion, ils s'exerçaient dans leurs synagogues à la connaissance de la loi, ils maintenaient des relations constantes avec leur patrie et accouraient par milliers au temple de Jérusalem, surtout lors de la fête de Pâques. Les Juifs d'Alexandrie étaient parvenus à un haut degré de prospérité et de culture ; les plus instruits d'entre eux cherchaient à opérer une conciliation entre le culte de Jahwé et la science et la philosophie grecques. C'est par eux que l'Ancien Testament fut traduit en grec, et par conséquent mis à la portée des étrangers ; à Alexandrie se développa toute une nouvelle littérature juive et une école de philosophie judaïque extrêmement originale. Presque partout protégés par les gouvernements, les Juifs dispersés, quoique exposés à la haine des masses populaires, n'en convertirent pas moins à leur religion un nombre considérable de païens, qu'on appelait *prosélytes*.

Le temps était proche où Israël allait être contraint de céder aux païens les priviléges religieux dont il était si fier, la possession des notions les plus pures sur la nature et sur la volonté de Dieu.

III

Tel était le théâtre sur lequel nous allons voir paraître Jésus et ses apôtres.

Jésus, — que trois cents millions d'âmes honorent justement

comme le plus grand parmi tous ceux qui ont jamais habité cette terre, — naquit et fut élevé à Nazareth, petite ville perdue dans la partie montagneuse de la Galilée. Ses parents se nommaient Joseph et Marie et appartenaient à la petite bourgeoisie. Ils avaient une nombreuse famille. Un seul des membres de cette famille, Jacques, s'est fait un nom considérable au sein de la communauté des sectateurs de son frère. Du reste, nous ne savons presque rien sur la jeunesse de Jésus, de même qu'il nous est impossible de déterminer exactement l'âge qu'il avait lorsqu'il entra dans sa carrière publique.

Au moins savons-nous ce qui lui fit quitter le cercle restreint dans lequel il avait vécu jusqu'alors. Un prophète, nommé Jean, s'était levé dans le désert de Juda, non loin du Jourdain. En soi c'était déjà là un fait considérable, car depuis quatre ou cinq siècles le prophétisme semblait complétement éteint en Israël ; mais outre cela l'imposante personnalité elle-même de Jean, son austérité, assez semblable à celle des esséniens, et, plus que tout le reste, le contenu de sa prédication mit pour quelque temps son nom dans toutes les bouches. Il annonçait que la délivrance était proche, que Dieu allait enfin répondre aux espérances que les Juifs avaient héritées de leurs ancêtres, que les anciens oracles allaient s'accomplir, que l'on pouvait attendre incessamment la fondation du règne messianique. Il appelait ses frères à amender leur conduite, afin de hâter l'aurore de cet heureux jour, et surtout afin d'échapper au jugement terrible qu'il devait faire éclater sur tous les pécheurs.

Jean s'entoura d'un groupe de disciples ; en outre il baptisait dans les eaux du Jourdain tous ceux qui prêtaient l'oreille à sa prédication et confessaient leurs péchés. Son but, en administrant ce symbole de la pureté, était d'entrer immédiatement sur le terrain de l'action pratique, et d'inaugurer pour ainsi dire le royaume du Messie en formant une communauté de ses bourgeois futurs.

L'écho du nom de Jean finit par pénétrer jusqu'à Nazareth. Jésus, dont l'âme brûlait déjà du désir du règne de Dieu, dépose ses outils, fait ses adieux à sa famille et se rend auprès du

prophète. Il l'entend prêcher ; il se fait baptiser et reste quelque temps parmi son entourage.

Mais la mission de Jean se trouve tout à coup interrompue. Hérode Antipas l'a fait jeter dans la prison dont il ne doit plus sortir. Personne ne continuera-t-il l'œuvre inachevée de la préparation d'Israël au règne qui va s'ouvrir? Oui. La violence qui a arrêté Jean est un appel. Jésus l'a entendu et compris. Il prêche à son tour, et dans les commencements son thème est celui de son prédécesseur. Mais de même que sa personnalité est tout autre que celle du prophète du désert, il a aussi conçu autrement sa tâche, et l'image du royaume messianique qu'il contemple en esprit est bien plus haute, bien plus spirituelle que celle que Jean avait entrevue. Aussi ne se retire-t-il pas dans le désert ; il retourne en Galilée se mêler à la fourmilière humaine et se met à prêcher partout où l'occasion se présente. Il s'adressa de préférence à cette nombreuse classe de gens que la société juive avait repoussés de son sein ; c'était dans sa conviction sa vocation spéciale d'instruire dans les choses de Dieu et de son service ces gens négligés et abandonnés, et de relever de leur grande misère morale les péagers et les pécheurs. Dès que cette œuvre-là serait accomplie, le moment de la manifestation du règne de Dieu serait arrivé.

Il se fixa à Capernaüm, ville très vivante, située sur la route du trafic avec la Syrie, au bord de la mer de Galilée. Il savait en effet que dans sa ville natale il ne pouvait espérer un bon accueil. Plus tard cette prévision se réalisa ; lorsqu'il essaya de prêcher à Nazareth, ses anciens combourgeois ne purent se faire à l'idée que cet homme, si bien connu d'eux et en qui ils n'avaient jamais remarqué rien d'extraordinaire, pût se poser en prophète. Ses plus proches parents mêmes le méconnurent.

Mais rien ne l'arrête. Il parcourt les villes et les villages de la Galilée, annonçant le règne de Dieu, témoignant de l'amour éternel et infini de Dieu et de la sainteté qu'il exige des hommes, recherchant avec une patience inépuisable tous ceux qu'on considérait comme perdus. Ses enseignements étaient présentés de préférence sous la forme de nombreuses images familières et de récits fictifs.

Bientôt sa renommée fut très grande, surtout lorsqu'il eut guéri quelques malades sujets à des affections nerveuses et dont on attribuait l'état à l'influence d'esprits malfaisants. Autour de lui se groupa une troupe de disciples, parmi lesquels se trouvaient aussi quelques femmes, et partout où il se présentait la foule se pressait pour l'entendre. Il choisit pour l'accompagner continuellement douze de ses disciples, qu'il se plut à instruire d'une manière plus suivie, et qui devinrent ses amis intimes. Ce sont eux qu'il comptait envoyer annoncer partout la prochaine venue du royaume.

Il n'est pas possible de déterminer exactement combien de temps il travailla ainsi en Galilée. D'ordinaire, mais sans motifs suffisants, on assigne trois ans environ à la durée de ce ministère. D'autres pensent qu'il ne s'est pas étendu beaucoup au delà d'une année (34-35), et les arguments qui plaident pour cette opinion ne manquent pas de force. Mais, quoi qu'il en soit de ce point, ce qui est certain, c'est que cette période a été pour Jésus un temps d'activité infatigable, incessante, tellement qu'il lui arriva souvent, lorsqu'il éprouvait le besoin de se recueillir pour se rendre compte de son œuvre et de la situation, et pour se fortifier dans la prière, de devoir sacrifier à ce besoin le temps du sommeil, toutes les heures de la journée se trouvant plus qu'occupées.

Sa ligne de conduite par rapport à la religion d'Israël est très remarquable. Il ne s'en sépare pas, mais s'efforce de la développer dans l'esprit des anciens prophètes du huitième et du septième siècle[1]. Les cérémonies extérieures, les prescriptions touchant le sabbat, la pureté lévitique, la distinction des viandes et autres choses de ce genre, — précisément l'essence de la religion aux yeux de ses contemporains, — n'ont guère de valeur à ses yeux; ce qu'il met au premier plan, ce sont les exigences morales de la loi. Il développe ces dernières. Une conduite irréprochable ne lui suffit pas, il exige la pureté de cœur, une charité illimitée, la commisération, l'humilité, la

[1] Il ne faut pas oublier que le lecteur a derrière lui l'étude complète de l'Ancien Testament. (*Trad.*)

douceur. Il fait connaître Dieu comme le Père céleste, qui enveloppe tout de son amour et veut que tous soient sauvés. Il s'élève au-dessus des étroits préjugés nationaux, il reconnaît à toute âme humaine sans exception un prix inestimable; il est si fermement, si profondément pénétré de l'excellence de la nature humaine, qu'il croit pouvoir ouvrir le chemin du salut à tous, même à ceux qui sont tombés le plus bas.

Une action exercée dans ce sens devait amener une collision entre Jésus et les chefs spirituels du peuple, tel que nous l'avons vu développer sa religion depuis Esdras; l'opposition devait finir par s'étendre jusqu'aux organes de l'autorité suprême. Au début, les sadducéens n'accordent guère d'attention au nouveau prophète, et les esséniens se tenaient trop en dehors de la société pour qu'il eût eu quelque occasion de les rencontrer sur son chemin une fois son ministère commencé; par contre, nous le voyons, dès le début de sa vie publique jusqu'à la fin, en contact avec les pharisiens. Il n'y a pas de doute que son éducation n'eût tendu à lui inspirer un grand respect à leur égard; c'est d'eux, particulièrement des docteurs de la loi en Galilée, qu'il avait reçu dans la synagogue ses premières notions touchant l'Ecriture sainte; ce sont eux qui, avec leur zèle pour le règne de Dieu, leur ardent désir de son avénement, leur recherche infatigable de la « justice, » avaient été ses initiateurs. Petit à petit il fut choqué de bien des détails de leur pratique et de leur tendance; il ne put plus se mouvoir à l'aise dans leur formalisme, leur culte de la lettre, leur orgueil, leur impitoyable mépris de ceux qui avaient encouru le ban de l'église et de la société; mais dans les commencements il se sentait porté vers eux. De leur côté, ils n'assistèrent pas sans intérêt à ses débuts; ils s'occupèrent de lui, non sans bienveillance, attirant amicalement son attention sur les points qu'ils croyaient devoir blâmer. Mais leurs rapports mutuels finirent par se tendre. Les relations de Jésus avec les impurs paraissaient aux pharisiens une profanation du service de Jahwè. Ils remarquèrent avec un déplaisir croissant les témoignages toujours plus évidents de son peu de scrupule dans l'observance des

commandements concernant les dehors de la vie. A la fin, il leur fut clair que c'était un nouveau principe de vie religieuse qu'il voulait faire régner, que sa prédication se mettait en contradiction toujours plus directe avec l'esprit de la religion populaire de son temps. Alors Jésus fut à leurs yeux un faux prophète, un séducteur du peuple. Quant à lui, l'opposition même à laquelle il se heurta servit à lui faire mieux connaître le mauvais côté du pharisaïsme, et il se mit à le combattre avec énergie, s'efforçant de détruire son prestige aux yeux de la multitude. La lutte une fois entamée ne s'interrompit plus. Au contraire, elle devint intense, pour finir par une tempête terrible.

IV

Dans l'esprit même de Jésus s'était opérée une transformation sous l'empire de l'expérience ; ses idées touchant sa propre personne, le sort qui l'attendait, l'avenir de son peuple, s'étaient profondément modifiées.

En ce qui concerne sa propre personne, il avait peu réfléchi à lui-même ; jusqu'à la fin, l'œuvre qu'il avait à accomplir le préoccupa beaucoup plus que ce qu'il était lui-même. Aussi ne s'était-il au début présenté que comme le héraut du règne de Dieu, dont la tâche consistait tout spécialement à rechercher les « brebis perdues » de la maison d'Israël. Mais bientôt il eut conscience de posséder en lui de quoi satisfaire tous les besoins religieux qui peuvent surgir dans un cœur humain; l'acte même de formuler la vérité religieuse qu'il avait découverte dans son âme et par la communion avec Dieu, avait servi à le convaincre que cette vérité était la plus haute et la plus pure que l'homme pût trouver, qu'elle manifestait pour tous, tant pour les pécheurs repentants que pour les hommes vertueux, les plus intimes relations que l'on puisse avoir avec Dieu, le culte parfait de Dieu, le lien naturel entre l'homme et Dieu. C'est alors qu'il comprit par conséquent qu'il n'y avait à attendre personne après lui, point de prophète plus grand, point de Messie dont il n'aurait été que le précurseur et qui

serait placé au-dessus de lui, — et, enfin, il prit la résolution héroïque d'être lui-même le Messie et, coûte que coûte, de fonder ce royaume de Dieu dont il avait prêché l'approche.

Cependant il ne songea pas un instant à monter sur un trône terrestre en sa qualité de Messie. Loin de là. Dès longtemps il s'était fait du royaume de Dieu une idée bien plus pure que celle des Israélites ordinaires, même que celle de Jean; il n'avait guère, comme ce dernier, fait entendre la menace d'un jugement terrible devant précéder l'avénement du royaume, jamais, comme son peuple, rêvé des vengeances qui atteindraient leurs oppresseurs païens; au lieu de cela, sa pensée, plus profonde et plus sublime, prévoyait une société nouvelle qui, pénétrée des principes de la piété et de la vertu les plus pures, s'étendrait peu à peu par la force de sa propre puissance intérieure, jusqu'au moment où une intervention directe de Dieu viendrait subitement la faire s'épanouir dans tout son éclat. C'est pourquoi, lorsque le projet de fonder lui-même ce royaume messianique fut parvenu en lui à maturité, il se trouva qu'il avait en même temps renoncé à toutes les pensées de gloire mondaine que le titre de Messie réveillait dans l'esprit de ses concitoyens. Il prévoyait bien plutôt une fin tragique de sa carrière. Il comprenait que les applaudissements de la multitude n'offraient rien sur quoi l'on pût compter, que l'opposition à ses principes et à sa personne allait grandissant, que la lutte entreprise par lui contre la tendance régnante dans la religion de son peuple, contre le pharisaïsme, prenait une tournure toujours plus dangereuse pour sa sûreté personnelle. Ce n'était pas là ce qu'il avait espéré lors de ses débuts. Alors le ciel lui paraissait serein; mais un noir orage s'était amassé peu à peu dans ses profondeurs, et le sort de Jean, tombé martyr de son zèle pour le règne de Dieu, semblait à Jésus lui pronostiquer sa propre destinée. Ce ne fut premièrement qu'un pressentiment; mais il prit avec le temps de la force et de la netteté. Non pas que Jésus se réconciliât sans peine dès l'abord avec cette perspective, mais la réflexion finit par le familiariser avec la pensée que s'il était obligé de donner sa vie pour son œuvre, cette

mort faisait partie de la tâche qui lui avait été assignée et servirait d'inauguration au règne de Dieu dont il avait jeté les premiers fondements. C'est ainsi que la première période de son ministère avait porté le caractère joyeux de la confiance active et sereine, mais que, durant la seconde période, ses allures eurent quelque chose de plus contraint et sa prédication prit une teinte de mélancolie.

Cette transformation ne tenait pas cependant uniquement au nouveau point de vue auquel il avait appris à envisager son propre sort; ce qu'il pensait et espérait d'Israël était modifié aussi. Il aimait ardemment sa patrie ; il mettait à haut prix les priviléges de sa nation ; avec les anciens prophètes il avait espéré qu'Israël remplirait sa vocation et occuperait le premier rang dans le royaume de Dieu; sans doute les païens y seraient admis, mais ce serait toujours Israël qui serait le guide et la lumière des nations. Mais après s'être heurté à tant de haine ou à tant d'indifférence, il avait mieux appris à connaître son peuple, et il prévit que sa belle histoire devait avoir une conclusion bien différente; comme peuple, les Juifs devaient être exclus du royaume; la patrie de Jésus allait au-devant d'une ruine lamentable.

Jésus a compris que le moment qui décidera de son œuvre, de son sort, de celui de son peuple, est arrivé. Il veut préparer à leur tour ses disciples au dénoûment prochain. Jamais encore il ne s'est désigné comme le Messie, jamais non plus il n'a laissé soupçonner ses sombres pressentiments; mais pendant une excursion dans la partie septentrionale du pays, profitant de ce qu'il était seul avec ses disciples, il se décide à leur demander pour qui on le prend et ce qu'eux-mêmes pensent de lui. Ils répondent que le plus grand nombre de ses partisans le considèrent encore comme le précurseur du Messie, mais que, quant à eux, ils le regardent comme le Messie lui-même. Jésus accepte leur hommage, mais leur défend sévèrement d'en rien communiquer à personne; puis il ajoute que, loin de devenir roi, il trouvera probablement la mort à Jérusalem. Mais ses disciples ne le comprennent ni ne le croient ; c'est im-

possible; en vain Jésus leur répétera dès lors mainte fois la même chose d'un ton toujours plus positif, ils ne pourront l'accepter.

Pourquoi donc va-t-il à Jérusalem, du moment qu'il se rend si clairement compte du danger? — Parce que les intérêts de son œuvre le veulent absolument, et que le soin de sa propre personne ne peut le retenir lorsque le devoir commande. En effet, sans mettre en ligne de compte le fait qu'il avait déjà trop fixé l'attention pour pouvoir restreindre plus longtemps son action aux villages obscurs de Galilée sans s'exposer à paraître se cacher; sans compter non plus que les haines qu'il avait soulevées étaient trop violentes, même en Galilée, pour qu'il pût continuer à y agir sur le même pied qu'auparavant; — c'est à Jérusalem, au foyer de la vie religieuse d'Israël, à Jérusalem, où se décidaient toutes les grandes questions intéressant la religion, c'est là et là seulement qu'il doit appeler solennellement son peuple à choisir entre ses principes d'une part, ses vues sur la nature et sur la volonté de Dieu, sa conception spirituelle du règne de Dieu, et d'autre part, le cérémonialisme en vigueur chez les docteurs de la loi. La nation doit prononcer pour elle-même.

Jésus saisit pour l'exécution de son plan l'occasion de l'approche de la fête de Pâques, qui faisait confluer vers le temple des flots de pèlerins accourant de toute part.

Ce voyage mémorable vers la capitale s'accomplit lentement. Jésus suivit la route qui passait à l'orient du Jourdain, puis, ayant traversé le gué vis-à-vis de Jéricho, il passa une nuit dans cette localité, sous le toit du péager Zachée. Enfin il traverse Béthanie, où il trouve des amis, franchit la montagne des Oliviers, et, entouré d'une troupe de Galiléens qui remplissent l'air de leurs acclamations enthousiastes, fait son entrée à Jérusalem. Immédiatement il se pose en réformateur religieux, en chassant du parvis du temple les marchands de bestiaux qui y poursuivaient leur négoce.

Il séjourne plusieurs jours à Jérusalem, prêchant dans une des salles du temple et souvent discutant avec ses adversaires. Chaque soir cependant il a la précaution de se retirer dans

quelque endroit écarté, car il sait que sa liberté et même sa vie sont menacées. Les chefs de la nation, le considérant comme un faux prophète, craignant aussi des désordres, cherchent à le faire arrêter, mais n'osent pas y procéder de jour de peur que ses partisans ne fassent du tumulte. Le soir du 14 Nisan, il peut encore célébrer la Pâque avec ses disciples ; mais le secret de sa retraite a été trahi par l'un d'entre eux au sanhédrin ; il est saisi à la faveur des ténèbres, et sans désemparer, jugé et condamné comme blasphémateur ou hérétique. La loi prescrivait la lapidation comme châtiment de ce crime, mais le gouverneur, à qui l'on devait demander la ratification de l'arrêt, se charge aussi de l'exécution, et Jésus est crucifié par ses ordres, le premier jour de la fête, sur la colline de Golgotha, hors des murs de la ville.

Ainsi se termina cette vie si riche. Sanglant dénoûment ! Mais il l'avait prévu et n'avait pas reculé. Il le fallait pour son œuvre. L'avenir de cette œuvre était maintenant assuré ; le règne de Dieu fondé. C'est dans cette foi que, après un terrible martyre, il rendit l'esprit.

V

L'exécution du maître fut pour les disciples un coup de foudre. Ils s'étaient toujours flattés de l'espérance que celui qu'ils avaient salué du titre de Messie ceindrait la couronne. Lorsqu'il eut péri de la mort du malfaiteur, leur foi fléchit pour un moment. Ils ne savaient plus que penser de lui. Cependant, revenus en toute hâte en Galilée, ils se remirent peu à peu de ce terrible ébranlement ; ses paroles leur revinrent en mémoire, son image renaquit dans leur âme ; tout ce qui les entourait servait à raviver tant de tièdes souvenirs et toutes les impressions qui leur avaient fait voir en lui le Messie ; leur foi se ranima et avec elle se créa dans leur esprit la conviction que Jésus n'avait pas pu rester dans le royaume des ombres, mais qu'il devait s'être élevé du sombre séjour des morts et être monté provisoirement dans le ciel. Car dès lors ils comptèrent aussi qu'il redescendrait bientôt

des cieux pour saisir le sceptre messianique que l'incrédulité opiniâtre du peuple, de ses chefs et de ses magistrats lui avait disputé. Ils retournèrent à Jérusalem pour lui servir de témoins et, en même temps, pour être les hérauts du royaume qui ne pouvait plus tarder à apparaître. Leur prédication trouva des auditeurs. Les partisans dispersés de Jésus se rassemblèrent de nouveau à leur voix, et de nouveaux convertis vinrent grossir leur nombre. Au premier rang de ces néophytes mérite d'être mentionné Barnabas, lévite originaire de l'île de Chypre. Bientôt Jérusalem vit établir dans son sein, remarquable par sa charité fraternelle et par sa bienfaisance, une petite communauté qui continua à s'étendre lentement, mais d'une manière continue.

En général les magistrats les laissèrent tranquilles. Aucun danger social ou ecclésiastique n'était à redouter de leur part. Ils étaient paisibles, mais, ce qui est plus important, ils se maintenaient à un point de vue tout à fait juif, non-seulement ne transgressant pas les limites de la loi, mais se montrant particulièrement scrupuleux dans l'observance de leurs devoirs de dévotion juive, et surtout zélés à fréquenter le temple. La seule chose qui les distinguât de leurs concitoyens consistait en ce que d'après eux le Messie, — qu'ils n'étaient pas seuls à attendre du ciel avec impatience dans un espace de temps très rapproché, — n'était autre que Jésus de Nazareth. Il est évident qu'ils avaient bien mal compris leur maître, si supérieur à la religion vulgaire, si libre vis-à-vis de la loi.

Il se trouvait cependant parmi les membres de la communauté, — appelée parfois ironiquement la secte des nazaréens, — quelques personnes chez qui les principes de Jésus avaient pénétré plus profondément. De là une différence de point de vue qui commença à se manifester quelque peu clairement lorsque la communauté eut recruté plusieurs des Juifs étrangers fixés à Jérusalem et quelques prosélytes, généralement moins étroits dans leurs préjugés que les Palestiniens de naissance. Une dispute qui troubla ainsi l'union, si complète jusqu'alors, mit en vue un groupe d'environ sept de ces nazaréens plus libéraux. Etienne, l'un d'entre eux, prêchait que lors du retour prochain

de Jésus comme Messie, les prescriptions extérieures de la loi seraient abolies et que les cérémonies du temple seraient remplacées par un mode plus pur d'adoration. A peine ces opinions hérétiques avaient-elles commencé à se faire entendre, que l'orage qui avait déjà abattu Jésus éclata de nouveau. Les apôtres et leurs partisans, Juifs irréprochables, furent épargnés; mais le blasphémateur Etienne fut lapidé, et les gens appartenant à sa tendance, persécutés, menacés de la prison, durent chercher leur salut dans la fuite.

Au nombre des persécuteurs se distinguait par son fanatisme un jeune pharisien, nommé Saul, originaire de Tarse en Asie Mineure. Mais bientôt s'opéra dans l'âme de cet homme une révolution complète ; il ne pouvait parvenir à se soustraire à l'impression profonde que faisaient sur lui les hérétiques qu'il persécutait; la réflexion et l'examen fortifièrent ses doutes, et, caractère décidé qui ne savait rien faire à demi, il devint, de destructeur acharné de la nouvelle foi, croyant convaincu et ardent prédicateur. Saul commença par chercher en Arabie la solitude dont il avait besoin pour voir clair en lui-même. Il y resta un temps assez considérable. C'est là que s'arrêtèrent dans son esprit ses conceptions touchant la signification de la personne de Jésus comme Messie, celle de sa crucifixion qui inaugurait une nouvelle alliance entre Dieu et l'homme, remplaçait l'ancienne conclue sur le Sinaï, abolissait par conséquent la loi, exigeait la *foi* seule comme condition du salut, et détruisait la différence entre juif et païen. — Il vint alors prêcher à Damas, y fut persécuté, et échappa de bien près à la mort. Il ne reparut à Jérusalem que trois ans après sa conversion ; il y passa quelques jours dans l'habitation de Pierre, puis retourna dans sa patrie. Mais Barnabas vint l'y chercher et l'engagea à collaborer à l'œuvre qui se faisait à Antioche.

Antioche, chef-lieu de la Syrie, avait vu se produire un phénomène singulier. Quelques personnes appartenant à la tendance d'Etienne s'y étaient réfugiées et y avaient annoncé Jésus ; mais elles s'étaient adressées dans leur prédication aux Grecs, c'est-à-dire aux païens. C'était une chose inouïe et à laquelle jusqu'alors aucun des partisans de Jésus n'avait

songé, car ils croyaient que le Messie et son royaume devaient appartenir exclusivement aux Juifs. Et voilà ces fugitifs à idées libérales qui ne se font aucun scrupule de baptiser les païens qui acceptent la foi ! Lorsque le bruit de ce fait étrange était parvenu à Jérusalem, les apôtres avaient envoyé Barnabas à Antioche pour mettre ordre à ce qui se passait. Mais Barnabas n'avait pu se résoudre à contraindre les païens convertis à se soumettre à la circoncision et à toutes les prescriptions religieuses de la loi juive. Ce fut une cause de prospérité pour la jeune communauté, qui prit une extension telle que Barnabas dut chercher quelqu'un pour le seconder; il trouva Saul.

A Antioche donc commença la grande activité de Saul et se fixèrent les traits de son remarquable caractère.

VI

Ainsi en peu de temps, par la force des choses, deux tendances distinctes s'étaient dessinées chez les sectateurs de Jésus. Les deux tendances avaient en commun la foi en la dignité messianique de Jésus et l'espérance de son prochain retour pour fonder son royaume. Pour le reste elles s'écartaient considérablement l'une de l'autre. L'une, la plus ancienne, avait pour caractéristique son inébranlable fidélité à la loi mosaïque et à la religion juive dans toute son intégrité; elle n'avait rien perdu de la conviction qu'Israël avait un droit exclusif au royaume du Messie et que les païens en étaient exclus comme impurs, tant qu'ils ne passaient pas au moins partiellement à la religion juive. Elle avait Jérusalem pour centre ; les différentes communautés qui se formèrent en Palestine appartenaient à cette tendance, et lorsque la persécution d'Etienne l'eut purifiée de tous les éléments discordants, lorsque peu à peu on vit même beaucoup de pharisiens s'y rattacher, l'influence de ces derniers ne contribua pas peu à la confirmer dans sa manière de voir. Elle reconnaissait comme ses chefs les apôtres, surtout Pierre et Jean, dont l'influence cependant finit par pâlir devant celle de Jacques, frère de Jésus; la pratique de ce dernier était celle des plus austères

pharisiens, presque celle des esséniens, et le plaça ainsi très haut dans l'estime des Juifs de Jérusalem.

La seconde tendance, préparée par Etienne, proclamée pour la première fois à Antioche sous l'action de Barnabas, de Saul et d'autres prédicateurs, considérait les cérémonies extérieures du culte juif comme abrogées, et les païens qui renonçaient à leurs fables pour croire au seul vrai Dieu et en Jésus, souverain du royaume des cieux, comme participant au salut à venir; la *foi* seule était nécessaire. Elle prit de l'extension parmi les Grecs, quoique la communauté d'Antioche comptât parmi ses membres, outre les fondateurs, plusieurs Juifs, qui avaient eux aussi renoncé à leurs préjugés religieux et nationaux. Ces croyants employaient pour désigner le Messie le mot grec de *Christos*, et furent pour cela appelés *chrétiens* par leurs combourgeois païens; ce nom, primitivement fondé sur une confusion, et employé par dérision, n'en demeura pas moins en usage dans la nouvelle religion.

Le plus grand nombre de ces chrétiens ne se rendaient dans les commencements pas compte des divergences de principes qui existaient entre eux et les croyants de Palestine, car ils n'avaient pas de relations régulières avec Jérusalem. Mais dès que ces deux tendances, que nous appellerons désormais celle des *Judéo-chrétiens* et celle des *Ethnico-chrétiens*, entrèrent en contact, il était impossible qu'il n'en résultât pas une lutte.

Auparavant cependant les chrétiens d'entre les gentils devaient montrer qu'ils pouvaient et voulaient faire quelque chose pour le règne de Dieu. En effet, le besoin d'étendre leur association et le désir de communiquer à d'autres la vérité salutaire dont la possession faisait leur joie, les décida à envoyer Barnabas et Saul en d'autres lieux annoncer le Christ aux Grecs. Ceux-ci acceptèrent cette mission, visitèrent Chypre et plusieurs villes de l'Asie Mineure, et réussirent, non sans rencontrer de la résistance, à fonder une communauté dans la plupart des localités où ils séjournèrent. Durant ce voyage Saul adopta, au lieu de son nom hébreu, le nom gréco-romain de *Paul*. Les missionnaires revinrent à Antioche après s'être si bien acquittés de leur tâche.

Leur présence allait y être extrêmement nécessaire. Quelques judéo-chrétiens des plus stricts vinrent de Judée troubler la communauté. Ils assuraient qu'aucun païen, à moins d'avoir été incorporé par la circoncision dans le judaïsme, et de le pratiquer, ne serait accepté uniquement pour sa foi par le Christ lorsque celui-ci reviendrait du ciel. Comme ils se prévalaient de l'opinion des apôtres, seuls témoins autorisés de Jésus et de ses intentions, ils causèrent beaucoup de doutes et de divisions. Paul et Barnabas eurent beau tenir énergiquement tête à ces brouillons, ils ne purent prévenir ou réparer la scission, et furent contraints d'aller à Jérusalem chercher à s'entendre avec les apôtres. Ils prirent avec eux Tite, païen converti, mais non circoncis. Arrivés, ils s'adressèrent en premier lieu aux chefs de la communauté, Jacques, Pierre et Jean; et ceux-ci, quoique ne pouvant pas tomber d'accord avec eux sur la question de savoir si la foi seule était ou non suffisante, et si les païens devaient se soumettre ou non à la loi ou à ses principales prescriptions, reconnurent cependant dans les résultats de la prédication chez les païens une preuve de la bénédiction divine et donnèrent à Paul la main fraternelle. On décida que chacun suivrait son chemin sans entraver l'œuvre des frères; Paul et Barnabas travailleraient chez les païens, les apôtres de Jérusalem parmi les juifs. Seulement ces derniers mirent pour condition que l'on ferait dans les églises ethnico-chrétiennes une collecte en faveur des croyants de Judée tombés dans le besoin.

Peu de temps après leur retour à Antioche, Paul et Barnabas eurent une visite de Pierre. Cet apôtre commença par fréquenter les chrétiens non circoncis avec la plus fraternelle liberté; mais à l'arrivée à Antioche de quelques émissaires de Jacques, il changea soudain d'allures, évita comme gens impurs les païens convertis, entraîna même à suivre son exemple Barnabas et les autres membres juifs de l'église, et contraignit les ethnico-chrétiens à se soumettre à la loi. Paul, resté seul, n'en résista pas moins énergiquement à Pierre et aux menées judéo-chrétiennes, et finit par faire prévaloir la liberté. Mais

les deux tendances étaient devenues deux partis ; la scission était irrémédiable.

Quelque temps après ces événements, Paul quitta de nouveau Antioche et entreprit en Asie Mineure une nouvelle tournée missionnaire, dans laquelle il eut premièrement pour seul compagnon Silas, ensuite encore Timothée. Il visita et affermit les églises déjà existantes et en fonda de nouvelles, en particulier dans la province de Galatie. Il passa ensuite en Europe, prêcha l'évangile à Philippes, à Thessalonique et dans d'autres localités, presque partout en butte à l'animadversion et aux mauvais traitements soit des païens, soit surtout des juifs ; enfin il put faire un plus long séjour à Corinthe, dont il se fit un centre pour aller, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, visiter les principales villes de l'Achaïe. Au bout d'un peu plus d'un an et demi, il fut chassé aussi de Corinthe et se rendit par mer à Ephèse, où il résida un certain temps, pendant lequel il fit de nombreuses excursions tant en Macédoine et en Grèce qu'en Asie Mineure. Son zèle ne faiblit devant aucun obstacle, son activité fut surhumaine, déployée au milieu d'innombrables contre-temps, au prix d'incroyables fatigues, dans les dangers les plus terribles, en dépit de mille brutalités. Mais l'épreuve la plus amère qu'il eut à traverser fut l'opiniâtre guerre que lui déclarèrent les judéo-chrétiens. Partis de Judée, ils le suivirent à la piste, cherchant à contraindre à se soumettre à la loi les églises qu'il avait fondées, excitant contre lui ceux qu'il avait convertis, niant sa qualité d'apôtre, traitant de mensonge sa prédication, s'attaquant même à son caractère personnel. Ils ne réussirent que trop bien. En Galatie, à Corinthe, en d'autres lieux, nombre de chrétiens se détournèrent de lui. Paul dut écrire d'Ephèse des lettres à ces églises pour défendre sa personne et sa doctrine, et pour détruire l'influence de ses adversaires, auxquels du reste il ne le cédait pas en violence.

Au bout de trois ans il dut quitter Ephèse, et se rendit par la Macédoine à Corinthe, se faisant précéder d'une seconde lettre, écrite en route, et destinée, comme la première, surtout à combattre les docteurs judéo-chrétiens. C'est à Corinthe qu'il composa son épître aux Romains, exposé étendu de sa

doctrine. Il n'avait pendant ce temps aucunement perdu de vue sa promesse de faire faire une collecte pour les croyants de Jérusalem ; il s'était même occupé très activement de la chose dans les derniers temps, afin de réunir une somme considérable ; il espérait que cette preuve de la charité des chrétiens d'entre les païens servirait à rapprocher les deux partis.

Il partit donc de Corinthe avec cet argent pour le porter à Jérusalem. Mais ses espérances y furent lamentablement déçues. Les juifs ameutés contre lui voulurent le mettre en pièces ; il ne dut son salut qu'à l'intervention du commandant de la garnison romaine qui l'arracha aux mains de ces forcenés. On l'envoya, pour plus de sûreté, sous escorte à Césarée, où le gouverneur le garda deux ans en prison ; enfin, craignant d'être livré aux Juifs, il fit usage de son droit de citoyen romain et réclama le privilége de faire juger sa cause devant le tribunal impérial. Il fut envoyé à Rome, où il arriva après avoir fait naufrage en route. Il resta deux ans prisonnier dans la capitale de l'empire, d'où il écrivit encore plusieurs lettres, entre autres une à Philémon et une à l'église de Philippes ; sa captivité du reste ne fut pas si étroite que toute activité missionnaire lui fût impossible. Mais là encore les Juifs et les judéo-chrétiens trouvèrent moyen de le harceler. Il ne leur échappa que par le martyre qui mit fin à sa carrière.

Paul fut un grand homme, peut-être le plus grand après Jésus. En tout cas le christianisme lui est redevable plus qu'à tout autre de son existence ; il fut un travailleur infatigable, un courageux champion, un penseur hardi et profond. Son sort ne fut pas digne d'envie ; poursuivi de l'ardente haine de ses adversaires, il fut mal compris de ses partisans. C'est la raison pour laquelle il arriva si souvent à ceux qu'il avait convertis d'abandonner ses principes et ses idées. Déjà de son vivant les églises d'Antioche, de Galatie, de Corinthe et quelques autres passèrent au judéo-christianisme ; peu après son martyre, Ephèse suivit le même exemple. Car, s'il ne manqua pas d'hommes de sa tendance pour poursuivre avec zèle son œuvre après lui, l'opposition qu'il avait suscitée ne s'éteignit pas avec lui ; on continua encore après sa mort à insulter à sa

mémoire; juifs et judéo-chrétiens le noircirent et le calomnièrent à l'envi. Même près d'un siècle plus tard on publia encore à Rome un roman dirigé contre lui.

Néanmoins les circonstances, plus fortes que les passions, vinrent modifier la position des partis. Le nombre des chrétiens d'entre les gentils augmenta de telle façon que l'on ne put plus songer à exiger qu'ils passassent au judaïsme pour leur reconnaître le droit de cité dans le royaume du Messie. Les judéo-chrétiens cessèrent donc de vouloir les contraindre à se faire circoncire et à observer les prescriptions mosaïques; c'était devenu impraticable. On modéra les exigences et limita plus étroitement le nombre des prescriptions dont l'observance était encore considérée comme obligatoire. Surtout après l'an 70, lorsque la destruction du centre du culte juif eut fait disparaître les sacrifices et mainte cérémonie sacrée, de nombreuses questions, controversées auparavant, perdirent tout intérêt. Mais la lutte sur le principe même, à savoir sur la question suffisance de la foi seule pour le salut, en opposition avec la nécessité de certaines formes et de l'observance d'une loi extérieure, conserva toute son importance. Les ethnico-chrétiens, — à l'exception de quelques sectateurs exagérés de Paul, — ne pouvaient se refuser à reconnaître l'autorité des apôtres et les rapports étroits existant entre leur religion et celle des juifs; et, surtout lorsque la personne de Paul eut disparu de la scène, ils commencèrent à laisser entamer leurs principes et à maintenir moins énergiquement leur indépendance. En outre, il s'était tout naturellement formé un parti intermédiaire, qui, en faisant des concessions aux deux extrêmes, s'efforçait de les concilier.

Comme il arrive d'ordinaire dans le monde, c'est le parti du milieu qui triompha, du moins dans ce sens que de la lutte de l'époque apostolique sortit une unité, l'Eglise universelle (l'Eglise catholique primitive), dans laquelle les traces de l'ancienne division furent autant que possible effacées ou rendues méconnaissables, qui se prévalut en même temps des deux noms de Pierre et de Paul, tout en accordant la primauté à Pierre, et qui exclut comme hérétiques de sa communion les

irréconciliables, tant parmi les judéo-chrétiens ceux qui persistaient à honnir le nom de Paul et à observer toute la loi (ébionites), que parmi les ethnico-chrétiens ceux qui s'opposaient en principe à la loi et rejetaient l'autorité des apôtres jérusalémites (marcionites).

VII

La lutte des partis parmi les premiers disciples de Jésus a laissé son empreinte plus ou moins nette dans la littérature chrétienne primitive et a joué un rôle important dans sa formation. Nous possédons cette littérature principalement dans les écrits du Nouveau Testament. Il est vrai que plusieurs pièces sont perdues; par exemple, une épître de Paul à l'église de Corinthe, un évangile appelé *Evangile des Hébreux;* d'un autre côté, en dehors du Nouveau Testament, nous avons plusieurs écrits que l'on peut considérer comme appartenant à la littérature chrétienne primitive; on les appelle *les Pères apostoliques*, et dans le nombre se trouve une lettre portant le nom de Barnabas. Ces écrits sont cependant plus récents que la plupart des écrits canoniques.

Il nous faut encore passer ces derniers en revue. Quelques-uns, surtout les plus anciens, nous transportent au milieu même de la lutte des partis. Nous avons déjà fait mention des épîtres de Paul aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. Parmi les écrits du parti opposé se trouve l'Apocalypse. Ce livre, écrit peu après la mort de Paul (en 68), attaque violemment sa personne, surtout sa doctrine, et désigne ses partisans comme des serviteurs de Satan. Nous y apprenons à connaître exactement le point de vue des judéo-chrétiens stricts, dans un temps où de beaucoup la majorité des croyants était déjà composée de païens convertis. D'après eux le Messie et son royaume appartiennent à Israël, et Jérusalem sera la capitale; pour y avoir part les païens doivent commencer par se faire incorporer à Israël, et restent même alors moins favorisés que la véritable semence d'Abraham, de la même façon qu'anciennement les prosélytes n'étaient pas mis sur le même pied que les Juifs.

L'épître un peu plus moderne de Jacques respire, quoique écrite par un judéo-chrétien, un esprit beaucoup plus modéré et libéral. Cependant, si elle considère les cérémonies juives comme abolies et admet les païens sans conditions, elle n'en est pas moins dirigée directement contre la doctrine de Paul.

D'autres écrits, comme l'épître aux Hébreux et les Actes des apôtres, publiés par des amis de Paul, ont pour but de concilier les deux partis. D'autres encore, en nous faisant connaître le courant de pensées qui régnait dans les groupes de chrétiens au milieu desquels ils se sont formés, nous rappellent involontairement les divisions passées ou encore existantes. Enfin les livres les plus récents du Nouveau Testament nous transportent dans un état différent de l'Eglise et au milieu de disputes religieuses postérieures.

Il faut, pour bien se rendre compte des choses, se souvenir que le plus grand nombre des écrits du Nouveau Testament n'ont pas été composés et publiés par ceux dont les noms figurent dans les titres de nos bibles. C'est ainsi que quatorze épîtres sont attribuées à Paul. De ce nombre nous pouvons immédiatement en retrancher une, l'épître aux Hébreux, qui ne porte pas la suscription de l'apôtre, et par conséquent ne se donne pas elle-même pour être de lui. Les treize autres se donnent toutes pour son œuvre. Mais nous lisons clairement dans l'une d'entre elles (2 Thes. II, 1), que déjà de son vivant on faisait circuler sous son nom des lettres qui n'étaient pas de lui. C'est qu'une fraude littéraire semblable, qui maintenant serait extrêmement blâmable, que même l'on pourrait poursuivre en justice, passait dans ce temps-là pour parfaitement permise ; on se plaçait au point de vue des historiens qui avaient dans l'antiquité l'habitude de mettre dans la bouche des principaux personnages de leurs récits les discours qu'ils supposaient avoir pu leur être suggérés par les circonstances, et l'on ne se faisait pas davantage scrupule de publier des lettres sous le nom d'un autre, afin de faire pénétrer sous le couvert d'un pavillon respecté les pensées que l'on voulait répandre. C'est ainsi que les deux épîtres à Timothée et l'épître à Tite ont sans aucun doute été composées longtemps après la

mort de Paul, quoiqu'il ne soit pas impossible que la seconde à Timothée renferme quelques versets de la main de l'apôtre. Il est plus que probable aussi que les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens ne sont pas authentiques, et le même soupçon plane au moins sur la seconde des deux épîtres aux Thessaloniciens.

La même remarque est vraie pour les sept épîtres dites *catholiques*, — ainsi nommées parce qu'elles ont été reconnues par l'Eglise catholique. — La première et la dernière, de tendance judéo-chrétienne, portent à tort les noms de deux frères de Jésus, Jacques et Jude. La première épître de Pierre n'est pas de cet apôtre, mais d'un auteur appartenant à la tendance de Paul ; la seconde est l'écrit le plus moderne de toute la Bible, et n'a été composée que vers la moitié du second siècle de notre ère. L'auteur s'efforce d'expliquer les causes de la terrible déception des chrétiens, qui ne voyaient toujours pas Jésus revenir du ciel, quoique les apôtres et leurs contemporains eussent attendu ce retour avec la plus ardente confiance, et que deux ans avant la destruction de Jérusalem l'auteur de l'Apocalypse l'eût annoncé comme imminent et l'eût dépeint sous les plus vives couleurs. Restent les trois épîtres de Jean, dont la première n'a pas de suscription et n'est pas en réalité une lettre, et dont les deux autres se donnent pour l'œuvre d'un « ancien » anonyme ; elles appartiennent à une autre époque et à d'autres luttes religieuses que celles que nous avons décrites.

Mais les écrits du Nouveau Testament qui réclament le plus particulièrement notre intérêt, sont les cinq livres historiques. S'il nous était possible d'admettre que ces livres sont réellement sortis de la plume des hommes dont les noms figurent dans les titres, nous ne saurions être assez reconnaissants de posséder des documents aussi précieux, provenant de la première et de la seconde main, et dans la majorité des cas nous n'aurions aucunement à douter de l'exactitude littérale de leurs renseignements. En effet, le Matthieu et le Jean dont les noms figurent dans ces titres étaient deux apôtres de Jésus, et même le second avait joui avec son frère Jacques et avec

Pierre de la confiance intime de son maître; quant à Marc, on nous dit qu'il a habité à Jérusalem, qu'il était neveu de Barnabas, qu'il a été compagnon de voyage et ami de Paul, et plus tard compagnon assidu et disciple favori de Pierre; on tient Luc pour un ami et disciple de Paul, qui l'aurait accompagné dans la plupart de ses voyages et se serait encore trouvé auprès de lui lors de son dernier séjour à Jérusalem et pendant sa captivité. Qui mieux que ces hommes, ou témoins oculaires, ou au moins familiers intimes des témoins oculaires, pourrait nous renseigner sur le compte de Jésus et de ses apôtres ?

Mais, hélas ! aucun de ces cinq écrits n'a été composé par la personne dont il porte le nom, — quoique nous ayons l'intention, pour éviter les longueurs, de continuer à désigner les auteurs par les noms de Matthieu, Marc, Luc et Jean; — ils sont tous plus jeunes que les titres ne le feraient soupçonner. Au fond, le cas est différent de celui des épîtres publiées sous les noms de Paul, Pierre, Jacques et Jude. Nous ne pouvons pas dire des évangiles et des Actes qu'ils ne sont pas *authentiques*, car pas un seul des cinq ne nomme son auteur. Les titres qu'ils portent dans nos bibles sont dus à une tradition ecclésiastique postérieure qui ne mérite absolument aucune confiance.

Il est donc nécessaire d'étudier de plus près le contenu même de ces livres pour déterminer jusqu'à quel point nous pouvons nous fier aux renseignements qu'ils nous donnent et quel usage nous en pouvons faire.

Jetons premièrement les yeux sur les Actes des apôtres. Nous remarquons du premier coup que ce titre ne convient guère à l'écrit en tête duquel on l'a mis; car ce que nous y trouvons, ce ne sont pas les faits et gestes des douze ou treize apôtres, ou du moins des principaux d'entre eux. Le livre se compose de deux parties, dont la première, qui est la moins étendue, s'occupe surtout de Pierre, et la seconde exclusivement de Paul. Mais, quoi qu'il en soit du titre, nous n'avons presque pas d'autre source pour l'histoire de ces deux hommes remarquables, et nous ne saurions pour

ainsi dire rien des débuts de la communauté des disciples de Jésus, de l'histoire primitive de l'Eglise chrétienne, de la période apostolique tout entière, si nous ne possédions pas le livre des Actes. Si seulement nous pouvions implicitement croire ce que nous dit l'auteur! Mais nous nous apercevons promptement qu'il faut user de précautions avec lui ; car par rapport à quelques-uns des faits dont il parle, nous possédons d'autres renseignements, provenant de celui même que les faits concernent, par conséquent de celui qui sait le mieux et rapporte le plus exactement ce qui s'est passé. Cet homme est Paul. Il raconte dans les deux premiers chapitres de l'épître aux Galates quelques particularités de sa vie. Or, si nous comparons son récit à celui des Actes, il devient évident, non-seulement que ce livre renferme des renseignements inexacts, mais que ce n'est pas par inadvertance, par ignorance, mais de propos délibéré, quelque excellentes qu'aient pu être les intentions de l'auteur, que celui-ci a modifié les faits pour les présenter sous un jour différent de celui de la réalité. Il s'agit des rapports de Paul avec les autres apôtres, et des divergences d'opinion qui existaient chez les sectateurs de Jésus, divergences que l'auteur des Actes s'efforce d'atténuer autant que possible.

Nous avons là la clef qui nous permettra de juger du caractère et de la tendance de son ouvrage ; car, une fois rendus attentifs à son désir de présenter sous un jour plus favorable que vrai les relations entre Paul et les apôtres, et d'atténuer la portée des disputes qui avaient eu lieu, nous nous apercevrons que le livre entier est pénétré du même esprit. Le véritable état des choses aux débuts de l'Eglise y est devenu presque méconnaissable. Pour détruire les préventions qui régnaient contre Paul et pour travailler au rétablissement de la paix entre les partis, on a adouci les angles, enlevé les aspérités, lorsqu'on a mis en scène l'intrépide et fougueux apôtre des gentils ; en même temps Pierre et Jacques ont été rendus plus libéraux ; on a même fait de Pierre l'apôtre qui le premier a prêché l'évangile aux païens, et l'on a fait agir Paul ici et là en judéo-chrétien presque rigide. En

un mot, comme nous l'avons dit, on a effacé autant qu'il était possible les traces de la lutte.

Il n'est point difficile d'après cela de se rendre compte de l'origine et de la valeur historique qu'il faut attribuer au livre des Actes. L'auteur est évidemment un ethnico-chrétien, admirateur de Paul; mais il n'a jamais bien compris la doctrine de celui-ci, et il fait souvent des concessions qui vont jusqu'à ses principes; en même temps on peut le compter comme un des précurseurs ou des premiers représentants de l'Eglise catholique primitive. Nous savons donc à quoi nous en tenir sur son compte. Là où il laisse percer malgré lui ou trahit par inadvertance l'existence des luttes, ou bien lorsqu'il raconte des faits sans liaison avec ces disputes et sur lesquels il pouvait être renseigné, son témoignage a non-seulement pour nous un grand prix, parce que nous n'en avons pas d'autres, mais il mérite toute confiance, non pas sans doute pour les discours qu'il met dans la bouche de Paul et d'autres, mais pour les faits qu'il rapporte. Cela est vrai surtout pour les événements de la fin de la carrière de Paul, pour lesquels il a eu à sa disposition des sources excellentes, en particulier les notes de voyage d'un compagnon de Paul, transcrites presque textuellement dans son livre. Les parties du livre des Actes qui proviennent de ces notes sont donc d'un témoin oculaire. C'est là quelque chose d'inestimable. Paul lui-même et ce compagnon anonyme sont les deux seuls témoins oculaires de la main desquels le Nouveau Testament nous donne des communications qui n'aient pas été remaniées sous l'influence d'une tradition postérieure.

Cette tradition postérieure est une source si trouble !

VIII

C'est ce dont nos évangiles ne nous convaincront que trop.

Nous tiendrions naturellement bien plus encore à connaître exactement l'histoire de Jésus que celle de l'époque apostolique. Or il n'existe pour cette histoire pas d'autre source, à bien peu de chose près, que les quatre livres qui ouvrent le

Nouveau Testament. En effet, nous n'avons pas d'autres récits dignes d'être mentionnés. Paul fournit dans ses épîtres quelques traits généraux pouvant servir à caractériser Jésus, et fait quelques allusions à son histoire; il ne nous donne rien de plus ; du reste, il n'avait pas connu personnellement Jésus. Le célèbre historien juif, Flavius Josèphe, né une couple d'années seulement après la mort de Jésus (en 37), nous fournit des renseignements inestimables sur les circonstances au milieu desquelles Jésus et ses apôtres ont vécu, mais ne paraît pas avoir mentionné le prophète de Nazareth; du moins le passage de son livre intitulé *Antiquités judaïques* qui parle de lui [1], n'est certainement pas authentique sous la forme sous laquelle il nous est parvenu ; il a été interpolé dans le texte, et cela par un chrétien. Le Talmud consacre une phrase unique à Jésus. Les écrivains juifs plus récents n'ont que des calomnies. Les Pères ecclésiastiques rapportent un petit nombre de paroles de Jésus ou d'anecdotes de sa vie, qu'ils tiennent de la tradition orale ou d'écrits perdus pour nous. Enfin les écrivains grecs et latins mentionnent le nom de Jésus. Il n'y a rien de plus à glaner. Maigre récolte.

Nous en sommes donc réduits aux évangiles, et pour juger du degré de confiance qu'ils méritent nous devons les comparer les uns avec les autres. Cet examen fait immédiatement ressortir que le quatrième a un caractère à part, tandis que les trois autres ont entre eux des rapports étroits ; non-seulement ils ont les mêmes allures générales, mais ils présentent parfois un parallélisme presque littéral qui ne peut absolument pas être un effet du hasard. C'est aussi pour cela qu'on les a appelés évangiles *synoptiques*, c'est-à-dire susceptibles, grâce au grand nombre de parties semblables qu'ils contiennent, d'être transcrits tous trois l'un à côté de l'autre, de sorte qu'on puisse se rendre compte en même temps du contenu de tous.

Quant à la différence entre Matthieu, Marc et Luc d'un côté, et Jean de l'autre, elle est si grande, qu'un examen attentif nous donne bientôt la conviction qu'on ne peut pas les accor-

[1] Lib. XVIII, chap. 3, § 3.

der ensemble, et qu'il faut donc choisir entre le point de vue des synoptiques et celui du quatrième évangile. D'après les premiers, Jésus donne à son enseignement une forme sentencieuse, et aime beaucoup à se servir de paraboles. Dans le quatrième évangile, il n'y a pas de paraboles; par contre on met dans la bouche de Jésus des discours abstraits et développés. Chez les synoptiques, ses paroles se rapportent surtout au royaume de Dieu; chez Jean il ne parle presque que de lui-même. D'après les uns, tout son ministère, sauf les derniers jours, s'est exercé en Galilée; d'après l'autre, il se trouve très souvent en Judée, et précisément à Jérusalem; c'est là que se passe presque tout ce qu'on nous raconte. Là, il parle et agit en Israélite; ici, il semble ne vouloir plus être considéré comme appartenant à ce peuple, tellement il lui arrive d'accentuer ce qui l'en sépare. Là il est homme et se développe par la lutte; ici, c'est un personnage surhumain, parfait dès le début. En somme, l'évangile de Jean nous laisse, tant en général que dans les détails, de tout autres impressions que les synoptiques.

On s'est efforcé en vain de concilier ces différences. Tous les moyens auxquels on a eu recours n'ont pu être que des artifices sans valeur. Les faits sont irréfutables; il faut choisir. Et dans ce choix nous n'hésitons pas. Les trois premiers évangiles sont bien plus simples et naturels que le quatrième; ils nous permettent de distinguer plus clairement la trame historique de la vie de Jésus; ils ont été écrits dans le but de faire connaître sa personne et sa prédication, ses actions et ce qui lui est arrivé. D'autre part, Jean-Baptiste, Jésus et le narrateur parlent toujours les uns et les autres sur le même ton dans le quatrième évangile, de telle façon que chacun doit comprendre qu'en réalité c'est toujours l'auteur du livre qui parle, et qu'il met seulement ses pensées et son style à lui dans la bouche de Jésus et d'autres personnages. On nous présente dans cet écrit des vues sur le monde entièrement étrangères à Jésus et dont nous trouvons le point de départ dans la philosophie alexandrine. Enfin l'auteur déclare expressément à la fin de son travail que son but n'a point été de raconter la

carrière de Jésus, mais de réveiller et de fortifier la foi en Jésus. Il ne donne donc pas une histoire, mais il témoigne de la foi; en d'autres termes, il ne décrit pas ce que Jésus a été, mais ce que lui, l'évangéliste, a trouvé en Jésus, ce que Jésus est pour lui, l'influence que Jésus a exercée sur son âme, et ce que lui il pense de Jésus. Si nous prenons en outre en considération qu'il a écrit assez tard, dans la première moitié du deuxième siècle, la conclusion est facile à tirer. Nous pourrons lire le quatrième évangile pour notre édification; ce n'est peut-être même pas exagérer que de dire qu'il n'y a guère de bibliothèque plus édifiante dans son ensemble que ce seul livre; on ne peut le lire sans rentrer en soi-même et sans se demander quel usage nous avons fait de l'œuvre de Jésus en regard de ce qu'en a tiré cet écrivain, croyant aussi intime que distingué par son intelligence; — mais nous ne pourrons utiliser son ouvrage pour retracer l'histoire de Jésus; bien loin de le consulter dans ce but, nous ferons mieux d'oublier jusqu'à son existence. Donc, en traitant de la vie de Jésus, nous laisserons l'évangile de Jean presque entièrement de côté; il viendra plus tard réclamer notre attention, et nous pourrons alors admirer en lui le plus beau témoignage rendu par la foi dans le siècle qui a suivi l'époque apostolique; quand nous l'étudierons ainsi, nous n'aurons pas même à nous demander s'il se trouve peut-être ici et là un fait historique à la base de ses spéculations.

Tandis que le quatrième évangile forme un tout suivi, portant un caractère essentiellement individuel, la très remarquable personnalité de l'auteur y ayant laissé partout l'empreinte visible de son esprit, il n'en est pas du tout de même des synoptiques. Il ne faut pas tant parler de leurs auteurs que de leurs rédacteurs. Nous voulons dire par là que les hommes qui ont enrichi de ces écrits la littérature chrétienne primitive n'ont pas fait un travail original, n'ont pas composé un récit sur les renseignements dont ils pouvaient disposer; non, ils se sont contentés de transcrire les divers récits ou les séries de récits qui circulaient déjà avant eux dans la tradition orale, ou avaient déjà été couchés par écrit. Ici et là ils y ont ajouté

quelque chose, introduit quelques modifications, et ils ont finalement produit des écrits dans lesquels l'art est peu de chose. Leurs productions ont encore pu être enrichies de diverses adjonctions par quelque chrétien postérieur et remaniées en plusieurs passages. Nos deux premiers évangiles semblent avoir subi plus d'une fois un travail de ce genre. Le troisième, dont l'auteur dit dans sa préface que plusieurs avant lui ont entrepris d'écrire un récit (évangile), a les caractères d'un travail provenant d'une seule main, l'auteur ayant rassemblé, rangé et rédigé.

Nous avons parlé d'une tradition orale qui a précédé la rédaction. Pendant assez longtemps ce fut la seule source que l'on pût consulter sur l'histoire et les enseignements de Jésus. Tant que Jésus vécut, personne naturellement ne pensa à coucher par écrit ses actions ou ses paroles. Mais même pendant les vingt ou trente premières années après sa mort, quoique la prédication qui avait pour objet de le faire accepter comme Christ s'étendit de plus en plus et dût faire naître le besoin d'écrits de ce genre, on n'en entreprit pas immédiatement la composition. En effet, les chrétiens attendaient d'un moment à l'autre le retour de Jésus en personne; à quoi donc aurait-il servi d'écrire l'histoire de sa vie antérieure?

Ce n'est que lorsque l'attente du retour de Jésus fut un peu reléguée au second plan que l'on put entreprendre ce travail avec quelque ardeur. La tradition avait pris dans l'intervalle une certaine fixité dans les différents groupes chrétiens. A une époque où l'on lisait et écrivait moins que de nos jours, la mémoire était plus tenace et l'on se souvenait plus fidèlement et littéralement. Il existait des anecdotes détachées, et en outre des séries complètes de récits touchant l'activité de Jésus en Galilée, son voyage à Jérusalem, les jours qu'il y passa et sa mort. De même ses paraboles, ses sentences, quelques discours plus étendus circulaient de bouche en bouche, soit réunis à quelque récit, soit détachés ou par groupes. Un ancien Père de l'Eglise rapporte que l'apôtre Matthieu a rédigé en hébreu, — c'est-à-dire dans le patois parlé par Jésus et ses disciples, — un recueil de *sentences du Seigneur*. Il est pro-

bable que ce recueil a été inséré dans notre premier évangile, qui est très riche en paroles de Jésus, et que c'est à cela qu'il est redevable de son titre d'évangile *selon* Matthieu.

Il y eut naturellement un inconvénient à ce que le souvenir des paroles et des actions de Jésus ne fût pendant si longtemps conservé que par la tradition orale. Car si cette tradition était bien plus constante qu'elle ne le serait de notre temps, elle restait cependant exposée à des variations. Cet inconvénient se manifeste très clairement dans nos évangiles. C'est surtout de quatre manières que s'opéraient dans la tradition certaines transformations, d'ordinaire involontaires.

Premièrement, par les *amplifications de détail*, conséquence inévitable de la transmission par voie orale. Toutes les fois qu'un récit a passé de bouche en bouche, les couleurs ont fini par être forcées, surtout lorsqu'il s'agit d'un personnage en grande estime chez les narrateurs; l'un ajoute un trait, le suivant le renforce, et ainsi de suite.

En second lieu, les *malentendus* pouvaient exercer une grande influence sur la forme des récits. Les traces de cette influence sont surabondantes. Les malentendus provinrent surtout des figures orientales de langage dont Jésus avait aimé à se servir et que ses premiers témoins avaient continué à employer. On prit beaucoup de ces expressions à la lettre, de telle sorte que maint symbole, mainte parabole même, finit par être présentée comme le récit d'un fait ayant réellement eu lieu.

Les malentendus provinrent encore des *préjugés*, spécialement des préjugés religieux, qui, dès les premiers commencements, exercèrent une grande influence sur la tradition. Très souvent il arriva aux auditeurs de Jésus, même à ses apôtres, de ne pas le comprendre, ni dans ses propos, ni dans sa conduite, ni dans ses intentions. Ils ne purent donc plus tard reproduire dans leur prédication les faits et gestes de leur maître que tels qu'ils les avaient compris, tels qu'ils les considéraient encore, c'est-à-dire colorés par leurs préjugés. Le même fait continua à se produire dans la suite. La tradition, qui déjà à son origine n'était pas entièrement pure, continua à être consi-

dérablement, quoique involontairement, modifiée par diverses influences, par l'amour du merveilleux, par l'orgueil national juif, par les idées qu'on avait sur le Messie et qui réagissaient sur celle qu'on se faisait de Jésus, par l'attente de son retour.

Mais un point très important, et qui se trouve en rapport étroit avec le dernier, ce fut l'influence exercée sur la tradition par la *lutte des partis* au sein des communautés apostoliques. Chacune des deux tendances si complétement opposées l'une à l'autre, celle des judéo-chrétiens et celle des ethnico-chrétiens, était intimement convaincue qu'elle, et elle seule, pensait, parlait et agissait dans l'esprit du maître commun. De là le fait que chacun des deux partis pouvait rapporter une même parole de Jésus de deux manières tellement différentes que des deux côtés elle contenait une condamnation de la tendance opposée. Cela se faisait d'ordinaire sans intention. Il pouvait cependant aussi arriver qu'en vertu de cette ferme conviction qu'on représentait le véritable esprit de Jésus, on lui mît dans la bouche une déclaration condamnant ceux qu'on combattait, qu'on inventât même une anecdote tendant à montrer quel eût été le jugement de Jésus sur les points en litige. Et en effet, on rencontre dans les évangiles synoptiques plusieurs récits qui ne se rapportent qu'en apparence à Jésus, mais qui se sont en réalité formés au sein des communautés apostoliques à la suite ou en vue des divisions qui y existaient. Le caractère du groupe, soit judéo-chrétien, soit ethnico-chrétien, au milieu duquel la tradition se transmettait, a donc été de la plus grande importance. En outre, les rédacteurs de chacun des évangiles ont été influencés dans le choix qu'ils ont fait de leurs matériaux par la tendance à laquelle ils se rattachaient eux-mêmes. Le premier évangéliste a eu surtout des sources judéo-chrétiennes ; le troisième, qui est en même temps l'auteur du livre des Actes, a puisé ses renseignements dans un entourage paulinien.

Quand nous rencontrerons dans les évangiles de ces récits qui ne s'expliquent que par les événements postérieurs à la mort de Jésus et qui sont inintelligibles si on les considère comme faisant partie de sa vraie biographie, nous les réserve-

rons pour les traiter avec l'époque à laquelle ils appartiennent réellement, c'est-à-dire pour les expliquer en racontant l'histoire des apôtres.

Ce qui précède suffit. Nous avons pu nous assurer qu'il est impossible de traiter les récits des évangiles synoptiques sans user d'une grande circonspection, sans appliquer une critique sévère, sans comparer avec soin, trier scrupuleusement, du moins si notre désir est de bien connaître Jésus et de nous rendre compte de sa véritable histoire. Ce travail est très difficile; et malgré tout notre désir de nous éclairer sur bien des points importants, il en restera toujours plusieurs où la certitude nous échappera. Sans doute nous parviendrons parfois, en comparant entre eux Matthieu, Marc et Luc, à retrouver la forme primitive d'une anecdote ou d'une parole; parfois nos évangélistes nous ménageront la surprise, justement grâce au manque d'art et à la simplicité de leur méthode, de se corriger ou de se réfuter eux-mêmes, de façon à nous mettre sur la bonne piste; sans doute aussi ce que nous savons de l'époque apostolique répandra souvent une grande lumière sur l'origine ou la signification de ce que les évangiles nous donnent à lire. Mais, et nous le regrettons vivement, tout cela ne suffit pas pour enlever toutes les incertitudes qui continuent à planer sur la vie authentique de Jésus.

Nous traiterons et interpréterons sans exception tous les récits du Nouveau Testament; nous ferons ressortir, aussi bien que les belles et vraies pensées qui s'y trouvent, celles qui manquent de justesse ou qui sont présentées d'une manière partiale; les légendes aussi, — voyez ce que nous disons à leur sujet dans l'*avant-propos* de notre premier volume, — les légendes sont un moyen d'information historique, comme contribuant à jeter de la lumière sur l'époque et le milieu où elles se sont formées. Mais ce qui nous intéresse avant tout, c'est la personne de Jésus. Nous en apprendrons en tout cas assez pour être pénétrés de la plus haute admiration et du plus profond respect, pour apprendre à l'aimer ardemment et reconnaître que nous lui avons les plus immenses obligations. Si alors nous nous apercevons que ses premiers sectateurs l'ont

mal compris, et qu'ils n'étaient même pas capables de l'apprécier comme il le mérite, parce qu'ils ont été souvent aveugles pour ce qui fait sa véritable grandeur, nous pourrons le regretter, mais en même temps en tirer parti. La vérité proclamée par Jésus ne peut pas être entièrement méconnue, c'est elle qui a été et qui reste la vertu vivante du christianisme : elle peut et doit faire de nous, si nous prêtons l'oreille à sa voix et ouvrons nos cœurs à son influence, des hommes bons et nobles, ayant le droit de nous nommer d'après Jésus sans que ce nom de chrétiens soit notre honte, des hommes de caractère, exerçant une influence pour le bien, en état de nous réjouir de l'amour de Dieu et d'être en bénédiction à la société, des hommes de plus en plus ressemblant à Jésus.

C. G. C.

CORRESPONDANCE

LETTRE

A M. LE PROFESSEUR DANDIRAN

Mon cher collègue,

En me prévenant, il y a peu de mois, que M. Astié voulait discuter la *Philosophie de la liberté* dans cette *Revue*, vous m'avez demandé de lui répondre au même endroit. J'obéis sans difficulté, l'occasion me semblant favorable pour attaquer, sinon pour dissiper quelques malentendus opiniâtres.

Votre honorable collaborateur concentre tout son effort contre la thèse suivant laquelle Dieu se fait librement ce qu'il est. Ceci implique, dit-il, un passage du possible au réel, de l'essence à l'existence qu'il ne saurait entendre. Le Dieu de notre philosophie « a besoin d'être déjà pour se faire » (pag. 372) et l'on est obligé de rapporter à son essence antérieure à tout acte des attributs dont il devrait s'investir par cet acte même.

L'erreur et la vérité se tiennent de près dans cette objection. Elle porte à faux, puisque je ne prétend connaître aucune essence antérieure à l'acte ; mais il faut pourtant confesser que cette négation ne s'entend point aisément. Or du moment où nous aurions accepté la tâche d'expliquer comment l'être absolu se réalise, nous serions battu par l'objection, dont la portée est considérable, quoique votre ami l'exagère.

Sa *Lettre-Préface* ne parle que des difficultés qui s'opposent à ma doctrine ; ce n'est pas assez pour en bien juger, il en faut comprendre aussi la raison d'être, bonne ou mauvaise.

Mon point de départ est dans la morale. Considérant la vérité morale comme évidente par elle-même, je cherche librement, mais non sans raison suffisante, une philosophie première, une explication du monde telle qu'elle rende compte des faits moraux en conservant la suprématie de l'idée morale. L'anthropomorphisme naïf de M. Astié et de M. Garreau, médecin des hôpitaux militaires à la Rochelle, ne satisfait plus ma pensée, et j'ai dit pourquoi. La coexistence dans l'homme d'une liberté limitée et d'une nature déterminée n'est possible que par son imperfection, on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle implique un être corporel. En Dieu, l'être infini, l'être absolu, cette coexistence est inadmissible. Si l'on pose, avec Spinosa, que Dieu est tel qu'il est, sans cause, éternellement et nécessairement, eh bien ! alors, il faut suivre Spinosa jusqu'au bout, il faut avec Spinosa statuer la nécessité universelle et prononcer la négation de l'ordre moral.

Dans la question qui nous occupe, il n'y a pas de milieu possible entre le spinosisme et la philosophie de la liberté. En effet, si Dieu a une nature, cette nature est nécessairement la perfection : il ne saurait être question pour lui comme pour nous de réagir contre sa nature, il la suit nécessairement, absolument. Etant naturellement parfait, il est nécessairement tout ce qu'il est. Ses actes, ses créations, s'il peut être question encore d'actes et de créations, sont un résultat nécessaire de sa nature. Etant nécessairement tout ce qu'il est, il fait nécessairement tout ce qu'il fait. Mais dans ce cas, nous-mêmes, effets d'une activité nécessaire, nous ne saurions être libres, j'entends libres de réaliser ou de ne pas réaliser telle possibilité donnée. En effet, il ne s'entendrait nullement que la parfaite détermination de l'acte créateur aboutît à l'indétermination de la créature. Si Dieu est nécessairement ce qu'il est, il fait nécessairement ce qu'il fait, le monde est nécessairement tel que Dieu l'a fait, et l'ordre moral, qui suppose la liberté, est et demeure une chimère. Pour échapper à cette conséquence, il faut plonger dans l'anthropomorphisme, c'est-à-dire attribuer imparfaitement à Dieu les qualités qu'on lui confère, les affirmer et les nier tout ensemble, en un mot statuer en lui

le fini, l'imparfait, la contradiction. Un tel Dieu ne saurait être l'absolu, la cause première; il faut, avec M. Ménard, avec M. Renouvier (*Essais de critique générale*), dont mon critique s'autorise, n'admettre que des Dieux finis, des Dieux multiples, des Dieux créatures, créatures du néant.

Nous cherchons donc, en évitant cet écueil, un point de vue compatible avec l'ordre moral et par conséquent avec la liberté humaine. La légitimité de cette tentative nous est garantie par l'autorité de la conscience, qui atteste la suprématie de l'ordre moral. Partant de l'idée que l'homme du moins n'est pas *sine causa*, nous ne saurions voir en lui que la libre création d'un Dieu libre, puisqu'il est libre lui-même, d'un Dieu parfait, puisqu'il trouve en lui l'idée et la loi de la perfection. Nous cherchons en Dieu la raison de cette perfection idéale qui est l'ordre d'amour, et nous disons avec le Théologien : « Dieu est amour.» Nous adorons en Dieu l'excellence morale.

Mais voici ce que M. le professeur Astié ne peut pas comprendre, quoique son confrère M. Fouillée semble l'avoir compris, puisqu'il le répète[1] : une qualité morale, pour être vraiment morale, ne peut être qu'acquise et revêtue, elle ne saurait être qu'une habitude, un acte de la liberté, non l'expression d'une nécessité naturelle. Si je suis obligé de vous faire du bien par ma nature, vous ne m'en devez aucune reconnaissance, puisque je ne peux pas faire autrement ; ma bienveillance descend au rang des forces de la nature. Il n'y a d'amour que celui qui se fait lui-même ; l'amour de nature, la bonté de nature ne seraient ni l'amour ni la bonté véritables. L'amour ne peut être qu'un acte, ou, pour bannir toute équivoque, une action, une détermination de la volonté. Et la virtualité constante, l'antécédent de ce vouloir ne saurait être qu'une volonté absolument indéterminée, une pure liberté d'indifférence. Celui qui aime (absolument) ne peut y être porté par aucune raison *inhérente à sa nature*, car un tel motif serait un besoin, et celui qui dans son amour cède au besoin

[1] *La liberté et le déterminisme*, Paris 1872. Voyez *Revue chrétienne*, numéro d'octobre 1873 et suivants.

s'aime au fond lui-même, c'est-à-dire qu'il n'aime pas; l'objet aimé n'est plus qu'un moyen, tandis que dans l'amour véritable il est un but; aimer, c'est vouloir l'être aimé pour lui-même. Ainsi l'amour suppose avant lui la liberté. L'amour parfait est la liberté absolue se manifestant comme telle par un acte dont elle seule est capable.

Voilà, monsieur, le résumé succinct des considérations qui m'ont porté à statuer au point de départ la liberté absolue, que je déclare moi-même incompréhensible. Pour que sa réfutation fût effective, M. Astié devait tout au moins viser cette série d'idées que j'ai constamment mise en saillie. Il semble au contraire fermer les yeux pour ne pas l'apercevoir. Je le prouverai.

Dans le point de vue que je viens d'esquisser, il est incontestable que le rapport de la liberté formelle et de l'amour peut être compris comme celui de l'essence et de l'existence, et rangé sous la catégorie de la puissance et de l'acte. Mais la puissance dont il s'agit est une puissance active et par conséquent actuelle; son énergie est un vouloir, une action véritable. Si vouloir est un procès, y aurait-il lieu de le décrire, et l'ai-je décrit? Il me semble que je ne l'ai point fait et que je ne devais point le faire. Je ne saurais nullement le connaître; ma propre méthode ne va point jusque-là, et, par la nature des choses, aucune autre méthode n'y saurait atteindre. Mon point de départ et la justification de mon procédé appartiennent à l'ordre moral; la doctrine de la liberté absolue n'affirme en réalité qu'une chose : c'est que les perfections divines sont des perfections morales, c'est que l'amour est l'amour, c'est-à-dire un fait et non pas une essence, tandis que l'essence divine reste un mystère insondable. Mais, en suivant la méthode ontologique, au sujet de laquelle j'ai pris des réserves qu'on n'a pas pu tout à fait ignorer, en partant des idées d'être et de cause, en pressant le *causa sui,* encore n'aurais-je point à décrire la façon dont Dieu devient Dieu. L'analyse d'un tel procès est impossible, précisément parce qu'il a pour antécédent la liberté absolue. Nous savons que Dieu se fait, parce que l'expérience nous instruit de son existence et qu'il ne saurait exister sans se faire,

les deux termes étant synonymes. Nous savons cela, mais nous ne savons rien, nous ne voulons rien savoir de plus.

Telles sont mes déclarations actuelles. Le lecteur qui s'intéresse à ces matières est prié de vouloir bien les comparer au premier volume de la *Philosophie de la liberté.*

Ai-je décrit ce procès ou ne l'ai-je pas décrit dans l'ouvrage examiné? Devais-je le faire ou ne devais-je pas le faire? Ce sont là deux questions distinctes, dont la combinaison fait surgir quatre alternatives.

Mon sentiment personnel est que je n'ai pas décrit le procès absolu, parce que je n'avais point à le décrire. L'avis de mon honorable contradicteur me paraît difficile à démêler au milieu de ses allégations multipliées. Permettez-moi de les reproduire textuellement :

1° « *M. Secrétan se défend de l'obligation de parcourir la distance qui sépare l'être de l'essence*, mais il est forcé (par l'argumentation du critique) d'admettre l'idée du procès divin au moyen duquel l'absolu se fera personne. » (Pag. 348.)

2° « *Qu'on nous montre donc* comment Dieu[1] passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité... Comment se peut-il que M. Secrétan *ait oublié* de nous signaler les phases du procès par lequel Dieu passe de la puissance à l'acte? *Nous tenons à savoir* comment l'absolu négatif de l'état d'indétermination pure a pu s'élever à la personnalité, à l'existence comme vrai Dieu. » (Pag. 349.)

3° « M. Secrétan *ne nous a pas fait franchir* ce pas délicat qui sépare l'absolu négatif du Dieu vrai, actuel et personnel. » (Pag. 358.)

4° « Impossible de comprendre comment nous pouvons passer de l'antécédent au conséquent, de l'absolu négatif au Dieu vivant et personnel. *Rien de plus fâcheux que cette grave lacune.* » (Pag. 351.)

5° « Nous accordons qu'on se refuse à dire *a priori* comment

[1] Dieu?

tout a dû sortir de l'absolue liberté ; mais nous désirons savoir comment tout est sorti *a posteriori* de la liberté absolue ; il ne suffit pas de se dire dispensé de donner une réponse sous le prétexte que l'absolue liberté est elle-même inexplicable. » (Pag. 358.)

De tous ces passages, il ressort que je n'ai pas décrit le procès, que je m'y suis refusé, quoiqu'en bonne logique j'y fusse tenu. Mais voici tout aussitôt des textes qui tranchent étrangement sur ceux de la première série .

6° « Il nous semblait qu'avant tout *vous aviez prétendu nous montrer* comment Dieu avait commencé par se faire lui-même, par passer de l'antécédent au conséquent, en sortant de sa liberté absolue. » (Pag. 359.)

7° « *Nous venons de le voir suffisamment, M. Secrétan prétend nous apprendre* comment Dieu s'est fait lui-même, en partant de la simple volition[1], l'unique essence universelle. » (Pag. 372.)

8° « *N'aurait-il pas été sage de renoncer à nous dire comment Dieu doit être fait,* comment il a passé de l'antécédent au conséquent? En vérité, *cette analyse transcendantale paraît singulièrement déplacée,* lorsqu'on nous a déclaré que l'être sur lequel le scalpel s'exerce est incompréhensible. Puisqu'il en est ainsi, renoncez donc à le comprendre, *ne prétendez plus nous faire connaître par le menu Dieu en lui-même.* » (Pag. 394.)

Des quatre alternatives possibles il en est deux défavorables, qui semblent à la vérité s'exclure ; la *Lettre-Préface* les embrasse toutes les deux avec une égale ardeur. A teneur des cinq premiers passages, nous n'avons pas décrit le procès, nous n'avons pas fait connaître Dieu en lui-même, et cependant nous aurions dû le faire. Suivant les trois derniers, en revanche, nous avons fait tout cela, tandis que nous aurions dû nous en abstenir. Je ne demande pas, monsieur le directeur, si le procédé ne trahit pas quelque préoccupation. Il me semble que je me suis suffisamment expliqué sur la question en elle-même

[1] Volition ?

pour satisfaire à votre désir. Je n'ai plus à relever que deux ou trois détails.

Et d'abord l'éternelle objection de l'arbitraire : « Ce qui est bien aujourd'hui pourra être mal demain. » (377.) Nous ne pouvons pas empêcher cette conclusion de se produire, mais elle ne nous touche pas. Elle ne vaudrait que si nous établissions la liberté d'indifférence comme l'expression définitive de l'absolu dans un sens dogmatique, lequel supposerait que nous nous en attribuons l'intuition. Il n'en est rien : le sens de cette doctrine est simplement de comprendre Dieu comme une personnalité morale. Le sens est que l'amour dont Dieu nous aime est un véritable amour, c'est-à-dire un fait de volonté et non pas l'effet d'une nécessité naturelle, parce que s'il était nature il ne pourrait plus nous inspirer aucune reconnaissance, et ne serait plus amour. Ainsi l'amour qui fait de l'absolu Dieu, notre Dieu, cet amour est un fait, par delà lequel il n'y a rien à chercher, parce qu'on n'y trouve que l'insondable, l'indéfinissable. Notre fondement n'est pas la nécessité de la pensée, notre fondement est la foi. L'immutabilité des lois morales et des lois naturelles est une croyance, dont l'objet véritable est la fidélité de Dieu. Tel est le vrai sens, l'unique portée du soi-disant paradoxe où la banalité vient se heurter. Nous sommes certains de l'immutabilité des lois du monde, parce que toute théorie et toute pratique sont à ce prix. Mais si l'on demande sur quoi se fonde cette certitude, nous répondrons : elle ne se fonde pas sur la nécessité des choses, elle se fonde sur le fait que la volonté qui donne des lois au monde est la volonté de Dieu. M. Astié ne fait pas bien d'alléguer à l'appui de l'arbitraire absolu qu'il nous impute le passage où il est dit : « La volonté qui a produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister dans la forme d'absolue liberté. » En effet, si l'indifférence, si l'arbitraire est la virtualité, la puissance, comme notre auteur l'a si souvent répété, ce ne peut pas être l'existence et l'acte. L'absolue liberté se manifestant comme telle est l'amour. Nous l'avons dit maintes fois ; nous l'avons inscrit comme titre d'une de nos thèses, et nous avons peine

à comprendre comment, dans une discussion qui veut être aussi sérieuse, il était possible de l'oublier. Il ne s'agit point en effet d'examiner si notre thèse est juste ou non. M. le professeur Astié, citant textuellement un passage de mon livre pour établir la justesse de son interprétation générale du système, ne pouvait pas convenablement lui donner un sens qu'il devait savoir étranger à ma pensée, et je suis réduit à supposer que l'articulation principale de tout le système lui a complétement échappé. Résumons donc le système en un mot :

La pure essence, c'est l'infini des possibles, la liberté indéterminée, *le minimum*, le non-être, source de tout être.

L'acte, l'existence, la liberté déterminée en tant que liberté, c'est l'amour, *le maximum*, la perfection effective.

Le passage de la puissance à l'acte est un vouloir.

Comment ce vouloir se produit-il ? — Je l'ignore, et je ne sais pas même au juste ce que la question signifie.

Pourquoi la pure liberté veut-elle se réaliser ? — Je n'entreprendrai point de le dire.

Qu'est-ce que la pure liberté avant tout acte ? — Je ne me flatte point de l'entendre, mais je suis obligé de la statuer au point de départ pour que l'amour puisse trouver place dans ma pensée, c'est-à-dire que Dieu soit Dieu. En tout cas, il n'est pas permis, en discutant cette série d'idées, d'identifier la liberté d'indifférence avec la liberté se manifestant comme telle.

Une semblable négligence, un pareil oubli de la doctrine fondamentale affecte la discussion de l'honorable « justicier » sur les *motifs*. Il cite la phrase suivante : « Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu qui déterminerait l'action d'une manière irrésistible, ainsi la liberté s'évanouirait. » Et il en conclut : « Ainsi l'absolu n'a pas, ne peut pas avoir de motif ni pour sortir de son indétermination, ni pour en sortir d'une manière plutôt que d'une autre. » Je dis bien, et le justicier répète bien qu'une volonté sans motif serait aveugle, et se confondrait avec le hasard, qui n'est qu'un nom de notre ignorance ; je dis bien, de la façon la plus formelle, que l'activité créatrice n'est pas sans motif ; le justicier n'en persiste pas

moins à confondre l'absence d'un motif inhérent à la nature de l'être avec l'absence de tout motif quelconque. Et cependant lui-même vise plus loin la distinction qui nous importe, en citant un passage de M. P. Garreau[1] : « La volonté de créer comprend son motif en elle-même, c'est la charité, c'est l'amour. » Le motif de la création consiste dans la considération de la créature possible, ce n'est pas un motif relatif à Dieu lui-même, un motif inhérent à sa nature, parce que l'amour ne saurait être une nature, ainsi que nous l'avons déjà dit. L'identification de la *Lettre-Préface* était donc précipitée et le procédé de discussion peu surveillé.

De même j'ai dit : « Lorsque nous savons *ce qui rend Dieu incompréhensible*, nous l'avons compris. Le censeur poursuit : « Toute l'intelligence que nous pouvons avoir de lui consis- » terait à *reconnaître qu'il est incompréhensible.* » — Mais non ; *reconnaître qu'il est* incompréhensible ou *savoir ce qui le rend tel,* n'est pas du tout la même chose, et « le bon sens de l'âme la plus simple » pourrait s'en aviser, ce nous semble, à moins d'une rare distraction.

Un malentendu plane encore sur toute la discussion relative aux attributs divins. J'ai écrit : « Les attributs métaphysiques de Dieu, tels que la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance sont tous compris dans l'idée d'absolue liberté, *et ne reçoivent qu'en elle leur divin caractère.* Il en est de même des attributs moraux, *considérés comme appartenant à l'essence divine.* » Mon savant critique ne tient aucun compte des réserves soulignées, qui sont cependant capitales, décisives, et qui fixent seules le sens de ma doctrine. Il présente la chose comme si je prétendais retrouver dans la notion de la liberté pure tous les attributs divins, tels que l'ancienne théologie les a définis, ce qui est à cent lieues de la vérité. Si notre adversaire n'avait pas commis cette méprise, il n'aurait pas écrit sa note 2 de la page 388. Il n'aurait pas dit que l'idée de subordonner la prescience à la liberté divine, l'affirmation que Dieu ne sait que ce qu'il veut savoir ; est « un bloc erratique, » dans la *Philoso-*

[1] Pag. 373.

phie de la liberté, mieux encore, « un germe qui, s'il s'épanouissait, ferait voler le système en éclats.» Si l'on daignait creuser, on trouverait, je crois, que ce soi-disant erratique est bel et bien de la roche en place, et que, loin de menacer le système, il sort au contraire des entrailles du système.

Cet exemple nous montre jusqu'où l'on peut arriver lorsqu'on commence à lire avec prévention. Après un échantillon pareil, on ne s'étonnera plus que votre collaborateur me tienne, lui aussi, pour un partisan de la dogmatique du réveil, que j'ai prise *in extremis*, dit-il, pour en faire l'apologie (pag. 385), « jusqu'aux exagérations de l'orthodoxie la plus outrée et la moins authentique. » (Pag. 386.)

Si l'on veut l'entendre ainsi, mon cher collègue, je n'ai garde de réclamer davantage. Tout mon regret, c'est que, se bornant exclusivement à l'examen de mon premier volume, M. le professeur Astié n'ait pas articulé plus précisément les exagérations orthodoxes dont il m'accuse. C'eût été l'occasion pour les lecteurs de la *Revue* de s'initier en quelque mesure aux sentiments de M. Astié lui-même.

Pardonnez-moi les longueurs que vous avez provoquées, faites excuser au public l'apologie personnelle que vous avez demandée, et croyez-moi

Votre tout dévoué

CH. SECRÉTAN.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Pétavel-Olliff. — La fin du mal [1],

Dans un précédent volume, M. E. Pétavel avait étudié *la loi du progrès ;* maintenant il aborde le grave problème de *la fin du mal.* Cet ouvrage se compose d'un mémoire en douze chapitres, présenté en 1870 à la société théologique de Neuchâtel, suivi d'une réfutation des objections qu'il a provoquées. Des notes supplémentaires, très intéressantes, complètent certains points touchés dans le mémoire ou étudient quelques questions particulières. Chaque partie de ce volume est enrichie encore de notes au bas de la page. C'est assez dire que c'est à titre de « pièces du procès » que M. Pétavel livre cet ouvrage au public et non dans l'intention de produire une œuvre systématique. Dans une matière aussi délicate, nous nous sommes efforcé de conserver les termes mêmes de notre auteur.

Chapitre premier. — *Les conditions nécessaires de toute existence.* — L'homme, comme toute substance organique ou inorganique, est soumis non-seulement à des lois physiques ou physiologiques, chimiques ou dynamiques, mais aussi à des lois psychologiques qui régissent la partie spirituelle de son être, et que le philosophe moraliste doit analyser. La règle fondamentale de l'âme humaine consiste, suivant l'Ecriture, en ceci : s'aimer soi-même, aimer Dieu plus que soi et son prochain autant que soi. Par une communion incessante avec Dieu, la source de la vie, l'homme ne pouvait mourir; ayant rompu ce lien d'amour, le dépérissement commença, en vertu de cette loi universelle qui détruit tout ce qui lui résiste, qui vivifie ce qui lui obéit.

[1] *Questions vitales. — La fin du mal* ou *l'immortalité des justes et l'anéantissement graduel des impénitents*, par E. Pétavel-Olliff, Dr en théologie. Paris, 1872, 1 vol. in-12.

Dans la mesure de son obéissance à cette loi, le sujet grandit ou il s'amoindrit jusqu'à entière destruction.

Chap. II. — *La doctrine biblique.* — L'Ecriture nous apprend que, séparé de la source de la vie, le pécheur s'avance par une marche lente et funèbre au-devant de la mort éternelle : « la solde du péché c'est la mort. » Et qu'est-ce que la mort, sinon la cessation graduelle de la vie, c'est-à-dire de toute action et de toute sensation ? La mort des choses, c'est leur destruction ; appliqué aux personnes, ce terme peut s'employer proleptiquement, qu'il s'agisse de la mort du corps ou de celle de l'âme. Il résulte de là une quadruple distinction : 1° la mort lente et graduelle du corps ; 2° la mort physique complète ; 3° la mort latente et graduelle de l'âme et de l'esprit ; 4° la fin de l'être tout entier.

La ruine du corps, symbole et prélude des destinées du pécheur impénitent, s'accomplit par une décadence progressive et irrésistible, une réduction croissante des deux facteurs de l'existence humaine, la sensation et l'action. Mais tout ne périt pas avec le corps. L'Ancien et le Nouveau Testament nous révèlent une prolongation d'existence au delà de la tombe. Suivant la Bible, les âmes après la mort se partagent en deux classes principales ; la première renferme les âmes qui, réconciliées avec Dieu, vivent à jamais dans la félicité ; dans la seconde se trouvent d'abord les âmes qui n'ont pas entendu ou compris la bonne nouvelle de la rémission des péchés, mais à qui, suivant différentes déclarations de l'Ecriture, une prédication spéciale sera adressée, et enfin les pécheurs irréconciliables qui seuls doivent nous occuper. Les ennemis de Dieu seront, d'après la Bible, finalement détruits par le feu (Esa. XXXIII, 14 ; Mal. III, 19, IV, 1), avec lequel aucune vie n'est compatible et auquel l'Apocalypse ajoute les vapeurs suffocantes du soufre. Douze passages du Nouveau Testament donnent au dernier séjour des pécheurs impénitents le nom de *géhenne,* dont on sait la signification et l'origine. Une totale destruction, voilà donc, d'après l'Ecriture, le sort final des pécheurs obstinés.

Chap. III. — *L'enseignement traditionnel.* — Vis-à-vis de cet enseignement scripturaire, nous trouvons d'abord l'enfer catholique romain encore tout rempli des supplices de l'antiquité barbare : grils, chaudières pleines de soufre et de plomb fondu, etc., etc., fonctionnant de siècle en siècle sans relâche. Si nous avons rejeté ces fables ridicules, nous avons malheureusement conservé une expression qui les rappelle, celle d'*enfer*. Ce mot n'est pas l'équivalent du *Scheol* de

l'Ancien Testament, la nuit de la tombe; il désigne pour les protestants un lieu où les méchants seront jetés, non pour être détruits, mais pour y souffrir, dans la compagnie du diable et de ses anges, sans trêve et sans fin, la rage dans le cœur et le blasphème à la bouche, les tourments d'un feu éternel.

Chap. IV. — *La Bible n'enseigne nulle part l'indestructibilité de l'âme humaine.* — Pour que cela pût être, il faudrait que l'âme humaine fût absolument impérissable. Or, non-seulement l'Ecriture n'emploie jamais l'expression d'*âme immortelle*, mais à chaque page elle nous répète que l'immortalité n'est pas un don de nature, qu'elle s'acquiert: « Dieu seul possède l'immortalité. » (1 Tim. VI, 16.) D'après l'Ecriture il n'y a de vie éternelle que pour le croyant dans la communion avec Jésus-Christ. (Cp. Jean III, 36.)

(Dans une note très détaillée, l'auteur groupe sous certaines rubriques un grand nombre de passages à l'appui de sa thèse: l'immortalité des justes et l'anéantissement graduel des impénitents. A propos de 2 Thes. I, 9 : « ils subiront leur peine, une ruine éternelle, » M. Pétavel montre que ce passage annonce simplement une destruction absolue, irrémédiable et définitive, produite par la seule présence du Seigneur. D'après M. Reuss, notre passage est le seul des épîtres de Paul qui proclame l'éternité des peines; il remarque la tendance de l'apôtre à s'arrêter avec complaisance sur le côté consolant que présente la perspective de l'avenir et à négliger le revers du tableau, savoir le sort des réprouvés ; c'est ce qui a amené quelques-uns des plus grands penseurs chrétiens (Origène) à l'idée d'un rétablissement définitif des damnés mêmes, théorie combattue avec plus de véhémence qu'elle n'en méritait par l'orthodoxie rigide de toutes les confessions, pour lesquelles l'éternité des peines a toujours été un dogme favori.)

Chap. V. — *En quoi consiste le châtiment éternel.* — Dans Matthieu XXV, 46, Jésus menace le pécheur d'un *châtiment éternel.* (L'expression de *peines éternelles* est une falsification de nos versions reçues, remontant à la version de Genève 1588.) Il est à remarquer que lorsque le mot « éternel » qualifie un acte, l'éternité n'est pas toujours l'attribut de l'acte même, mais celui du résultat de l'acte. Ainsi dans Hébr. IX, 19 Jésus obtient une *rédemption éternelle*, éternelle dans ses effets bien que l'acte rédempteur ait été accompli en un jour sur la croix ; dans VI, 2 les effets de la sentence sont seuls éternels. De même dans le passage de Matthieu qui nous occupe le châtiment consistera dans une destruction graduelle, et ce châtiment

sera irrémédiable. Nous ne limitons point la durée du châtiment éternel, comme on se l'imagine, mais nous croyons qu'il implique une destruction finale.

Chap. VI. — *Le caractère essentiel de tout châtiment.* — L'étymologie même du mot, soit en grec, soit en latin, soit en français, nous mettra sur la voie. Le mot grec *kolasis*, châtiment, vient d'une racine signifiant: briser en frappant, amputer, mutiler. *Kolasis* désignera donc un châtiment par voie de retranchement.

C'est identiquement la signification du terme latin *castigare*, dont le sens étymologique est émonder, élaguer, et du français *châtier*. C'est couper les rameaux stériles. (Cp. Jean XV, 1, 4.) Les méchants seront retranchés à jamais du tronc de l'humanité.

D'après la Bible, la vie est un dépôt que Dieu retire à qui en abuse. Le Créateur ne force personne à rester assis au banquet de l'existence; l'immortalité, il l'accorde aux justes ; quant à ceux qui prétendent changer les lois de leur être, ils tentent l'impossible, mais ils pourront faire de leur liberté l'instrument de leur ruine. Les esprits comme les corps ne durent que ce qu'ils valent. La mort de l'âme irrégénérée suit plus ou moins promptement celle du corps. Pas de tourments inutiles, mais la destruction graduelle d'une individualité qui se replonge dans le néant d'où la miséricorde divine avait daigné la faire sortir. Une agonie terrible, puis une nuit sans lendemain.

Nous retrouvons donc en théologie la loi de la nature : les espèces les plus aptes et les mieux conditionnées survivent; celles qui répondent mal à leur destination dépérissent et s'éteignent. Nous ne sommes tous que des candidats à l'immortalité, et, à un certain point de vue, l'élection serait une sélection naturelle avec une large part faite à la liberté humaine. Dans le monde spirituel, comme dans l'univers visible, le progrès se fait par voie d'élimination ; beaucoup d'appelés et peu d'élus. Enfin l'Evangile et l'analogie universelle nous enseignent d'un commun accord que le don de la vie est conditionnel. Mais des « tourments éternels, » des « peines sans fin, » ces expressions ne se rencontrent pas dans le texte sacré, non plus que celle « d'âmes immortelles. »

Chap. VII. — *Du rôle secondaire de la souffrance dans le châtiment.* — On s'imagine à tort, croyons-nous, que la souffrance est dans l'essence du châtiment ; elle peut l'accompagner ou non ; comparée au châtiment, elle est un bien.

La destruction totale de l'âme humaine sera sans doute précédée

d'une souffrance proportionnée, dans sa longueur et dans son intensité, à la vitalité native de cette âme ; dans ce sens « il sera beaucoup redemandé de celui qui aura beaucoup reçu. » (D'après Rothe, la durée du châtiment serait proportionnée à la culpabilité et celle-ci à la somme des éléments divins qui étaient dans l'âme.)

Remarqnons que jamais saint Paul, dans ses plus terribles menaces, n'emploie une expression qui suppose les prétendues peines éternelles des damnés. Il va jusqu'à éviter toute image qui pourrait donner le change à cet égard. Il ne parle jamais de l'enfer, mais il a des larmes pour « ceux qui périssent. »

Chap. VIII. — *Les symboles et les hyperboles de l'Apocalypse.* — Il n'est pas une image relative au sort final des méchants qui ne soit empruntée à l'Ancien Testament ; toutes y décrivent des phénomènes terrestres et transitoires. Ainsi Esa. XXXIV, 9 et 10; Jér. XVII, 27; Esa. LXVI, 24.

(Ce dernier verset paraît être une amplification de I, 31, préface du livre entier. Les images employées: étoupe, herbes, chaume, graisse, etc., substances qui se consument rapidement, seraient donc mal choisies pour indiquer un supplice prolongé.)

Ainsi finiront, dit Jésus, les âmes rebelles à ma voix. Il ne sera pas en leur pouvoir, ni au pouvoir d'aucune créature, d'éteindre le feu qui déjà les ravage et les détruit. Supposez des souffrances sans fin, les images: flammes, ténèbres, cris, silence, deviennent contradictoires. (Math. XXII, 13.) (Les ténèbres sont le symbole d'une privation de sensation; les pieds et poings liés, les cordes et les chaînes sont les symboles d'une activité interrompue, et ces deux emblèmes réunis figurent la suppression de l'existence même de l'homme. La vue est dans toutes les langues une symbole de la sensation et de la perception en général.)

Dans les derniers chapitres de l'Apocalypse « la mort et l'enfer mêmes sont détruits, » tous les maux disparaissent un à un pour ne laisser subsister à la fin que la vie bienheureuse. Comme le dit M. L. Bonnet, dans son Commentaire, « quels trésors d'espérance et de consolation il y a dans la perspective que la parole de Dieu ouvre devant nous ! »

(Quant aux déclarations de Jésus-Christ: « leur ver ne meurt point, leur feu ne s'éteint point, » ces images sont textuellement reproduites de l'Ancien Testament, donc hyperboliques dans l'un comme dans l'autre cas, présentant le tableau d'une destruction totale, irrémédiable et illimitée. Quant à la triple répétition de Marc IX, 44,

46 et 48, deux de ces versets sont bannis des textes critiques. Quant au terme *asbestos*, inextinguible, du vers. 43, Homère s'en sert à propos de l'incendie de la flotte grecque, un feu certes bien éteint à l'heure qu'il est. Eusèbe fait usage de la même expression dans le même sens hyperbolique.)

Chap. IX. — *L'orthodoxie des Pères apostoliques.* — On objecte que cette doctrine est nouvelle et contraire à la croyance générale de l'église. Observons d'abord que nous chercherions en vain la doctrine des peines éternelles dans deux des principales confessions de foi du XVIe siècle, savoir dans celle des églises réformées de France et dans les trente-neuf articles de l'église anglicane. Si cette doctrine s'est perpétuée au sein des églises protestantes, c'est comme un héritage funeste des erreurs du moyen âge et des théories platoniciennes. Cela s'explique cependant par le fait que la réformation, préoccupée des points qui la séparaient de l'église catholique, n'a pas soumis à un nouvel examen les autres doctrines. (De Pressensé.)

Les premiers *Pères de l'église* sont tous fidèles à la doctrine apostolique de la destruction finale des méchants. Celle des peines éternelles ne s'introduit dans l'église qu'à partir du moment où la philosophie platonicienne y acquiert la prépondérance. L'auteur apocryphe des *Clémentines* est le premier en date parmi les écrivains ecclésiastiques qui dévièrent de la foi primitive; puis vint *Athénagore; Justin Martyr* n'admettait qu'une immortalité relative, une survivance plus ou moins prolongée de l'âme au corps.

Chap. X. — *Les origines communes de l'enfer éternel et du purgatoire.* — Ce furent surtout deux enfants de la brûlante Afrique, Tertullien et saint Augustin, qui consommèrent le triomphe de ces vues antibibliques. Ces excès de doctrine provoquèrent la réaction également excessive d'Origène, dont l'enfer n'est plus qu'un purgatoire. L'église fit en sorte de conserver l'une et l'autre hérésie: on fonda sur la doctrine du purgatoire le système des indulgences. Arnobe l'ancien fut le dernier défenseur de la vérité primitive.

L'abus devint si odieux, qu'il provoqua la réforme de Luther. Dès lors l'église catholique est devenue plus prudente, et les prédicateurs de nos jours ont « tellement rélargi les conditions de salut, que le dogme du petit nombre des élus est remplacé par celui du petit nombre des réprouvés. » (Ch. de Rémusat, *Revue des deux mondes*, 15 juin 1865.)

Chap. XI. — *Les croyants incrédules à l'endroit des peines éternelles.* — Il est de fait que cette doctrine est également minée au sens

des églises protestantes, sur le continent comme en Angleterre. On montre, à l'endroit de cette doctrine, tant d'indifférence, qu'il faut admettre que la croyance aux châtiments éternels a fini de sa belle mort. Qui donc, en effet, se figure son père ou son enfant toujours brûlant dans des flammes inextinguibles? Dans la chaire, des doutes assaillent le prédicateur. Sa parole hésite; sa réserve, ses déclarations indécises, ou bien encore une véhémence factice, trahissent un scepticisme secret qui se communique à ses auditeurs, trouble les fidèles et endurcit les impénitents.

Cette question vient de créer un schisme au sein de la branche anglaise de l'alliance évangélique. Les uns fuient la discussion, la déclarant inutile. D'autres réduisent les peines futures à un remords incessant; d'autres vont plus loin encore en soutenant que les peines éternelles consistent dans un bonheur imparfait. En somme, on observe une grande prudence et beaucoup de réserve sur ce sujet.

Chap. XII. — *La vérité est notre meilleure amie.* — N'est-ce pas de la vérité, de l'éternelle vérité qu'il s'agit ici? Et au point de vue de la prudence pastorale la plus pratique, la certitude et la netteté des enseignements, l'assurance du prédicateur, un châtiment, non plus atroce, mais terrible pourtant et inévitable, à la fois biblique et rationnel, voilà ce qui produira une impression plus profonde qu'une théorie inadmissible que chacun mitige à sa manière.

La doctrine biblique telle que nous l'avons exposée, écarte du chemin des fidèles une grande pierre de scandale. Nous ne sommes plus obligés d'admettre en quelque sorte deux dieux différents: l'un ici-bas, tendre et bienfaisant, l'autre au delà de la tombe, se complaisant impassible dans les interminables souffrances de ses adversaires. L'histoire rapporte des tortures épouvantables de tous genres, mais que sont ces supplices de quelques heures ou de quelques jours, tout hideux et révoltants qu'ils soient, en comparaison d'un feu violent, qui, après mille millions d'années, n'aurait fait encore que commencer son œuvre? Personne ne nie que Dieu ne puisse détruire ce qu'il a pu créer, substituer à la mort une éternelle agonie. Mais de même qu'on s'émouvrait bientôt des tortures infligées à un criminel par son bourreau, ainsi les cieux, la terre et la multitude des astres finiraient par s'émouvoir, l'amour ferait place à la haine, l'apostasie deviendrait universelle, toutes les créatures fuiraient avec effroi un Dieu devenu le plus épouvantable des tyrans. (Rev. H. Constable.) Et que l'on ne dise pas que la perspective de l'agonie et de la mort des âmes est de nature à refroidir l'activité du missionnaire ou du prédica-

teur. Le croyant véritable s'effraie pour l'humanité de ce danger dont elle ne se rend pas compte. En faut-il davantage pour allumer son zèle et maintenir toujours brûlant dans son cœur l'amour sacré des âmes ?

Nous avons dû nécessairement, dans ce rapide compte-rendu, laisser de côté une foule de détails intéressants, d'explications ingénieuses et souvent fort bien trouvées, d'idées fortes et lumineuses. Notons en particulier quelques pages du plus haut intérêt sur *Le salut par l'expiation* (VIe note suppl.). Nous remercierons encore vivement M. Pétavel d'avoir attiré l'attention du public religieux sur les questions eschatologiques trop délaissées de nos jours et cependant si importantes de tout temps, puisqu'elles touchent aux intérêts éternels de chacun. J. D.

Zœckler. — Le livre de Job [1].

L'Allemagne protestante, pendant les dix dernières années, a produit une série de travaux importants sur le livre de Job, ce chef-d'œuvre de poésie religieuse. En 1864, M. Delitzsch publiait son commentaire, sans contredit un des plus remarquables de tous ceux qu'il a produits et un des meilleurs qui existent sur ce livre aussi difficile qu'admirable. En 1865, a paru le travail plus concis et plus populaire de M. Kamphausen, de Bonn, l'un des continuateurs de « l'œuvre biblique » de M. de Bunsen. En 1869, M. Dillmann, alors à Giessen, a réédité sous une forme entièrement nouvelle le commentaire vieilli de Hirzel. L'année 1870 a vu paraître le premier volume d'un commentaire posthume de Hengstenberg, intéressant surtout au point de vue pratique. En 1871, M. Merx, de Tubingen, a mis au jour un ouvrage où il s'occupe principalement de la critique du texte. Voici maintenant, de l'an 1872, un travail de M. Zöckler, professeur de théologie à Greifswald en Poméranie. Ce volume fait partie du *Bibelwerk* théologique et homilétique de M. Lange, dont M. Zöckler est un des principaux collaborateurs pour l'Ancien Testament. Il a déjà fourni à cette collection les commentaires sur les Proverbes (1867), sur le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste (1868), et sur Daniel (1870.)

[1] *Das Buch Job, theologisch-homiletisch bearbeitet* von Dr Otto Zöckler, prof. der theol. zu Greifswald. (Theol.-homil. Bibelwerk von J. P. Lange. Des alten Testamentes zehnter Theil.) Bielefeld und Leipzig 1872, 321 pag., gr. in-8 à deux colonnes.

La forme et l'économie de l'ouvrage qui nous occupe sont celles que l'on connaît par les livraisons précédentes du *Bibelwerk*. En tête se trouve une *introduction* très développée qui témoigne, comme du reste l'ouvrage tout entier, d'une connaissance étendue de la littérature exégétique, archéologique et critique. Dans le commentaire lui-même, le texte est divisé en péricopes, dont chacune est munie d'un titre qui en résume le contenu. La *traduction* de chaque péricope est suivie *d'explications exégétiques* lesquelles, vu la difficulté de l'original, occupent une plus large place que ce n'est généralement le cas dans les autres volumes de la collection. Ensuite viennent les *idées dogmatiques et morales* contenues dans le morceau expliqué, et les *indications homilétiques*, ces dernières en partie originales, en partie empruntées à divers auteurs, la plupart anciens, tels que Brenz, Œcolampade, Coccéjus, Seb. Schmid, Starcke, etc.

Le point de vue théologique de l'auteur ressort déjà d'une manière générale de l'esprit et du but de l'œuvre à laquelle il collabore. Il a caractérisé lui-même sa tendance lorsque, à la fin de sa préface, il exprime l'espoir que son livre sera accueilli comme un auxiliaire utile par tous ceux qui, sans accepter les yeux fermés certains préjugés traditionnels de la théologie critique moderne, ont sincèrement à cœur de concilier la foi à la révélation contenue dans la Bible avec les résultats assurés des recherches scientifiques de notre époque, en particulier de celles qui ont pour objet l'histoire des religions et de la culture.

Pour les questions isagogiques, M. Zöckler se rattache en général aux vues de M. Delitzsch. Il voit dans le livre de Job un *drame* philosophico-religieux dont le sujet n'est ni purement fictif ni entièrement historique, mais repose sur une tradition arabe remontant à l'époque patriarcale. Un poëte appartenant à la classe des sages (*chakamîm*) qui se rencontraient à la cour de Salomon (cp. 1 Rois IV, 30 et suiv.) aurait profité de cette tradition pour mettre en lumière la vérité importante, nouvelle en son temps pour les Israélites, que Dieu, dans sa sagesse, dispense parfois aux enfants des hommes des afflictions qui n'ont pas pour but de les *punir* pour tel ou tel péché, mais qui doivent servir, soit comme *châtiments*, soit comme moyens d'*épreuve*, à faire paraître la justice de ceux qui souffrent.

Cependant M. Zöckler se sépare de M. Delitzsch, ainsi que d'un grand nombre de critiques actuels, en ce qui concerne les discours d'Elihou, chap. XXXII-XXXVII. Selon lui, cet épisode a fait dès l'abord partie intégrante du poëme. Le rôle qu'il lui assigne dans l'or-

ganisme du drame ressort du *plan* qu'il a adopté (d'après Vaihinger), comme étant celui qui lui paraît le plus conforme à la pensée de l'auteur. Voici quel est ce plan (§ 11 de l'introduction) :

Prologue ou introduction historique, chap. I et II: Portrait de Job; Dieu décide de l'éprouver par la souffrance; visite et mutisme des trois amis de Job.

Première partie principale du poëme : Discussion entre Job et ses trois amis sur la cause de son affliction, chap. III-XXVIII.

Explosion violente de la douleur de Job, thème et occasion de la discussion, chap. III.

Les trois cycles ou actes du débat, où le nœud du drame se serre de plus en plus, les amis accusant toujours plus ouvertement Job d'être un impie qui pâtit pour ses péchés; Job, de son côté, affirmant toujours plus énergiquement la conscience qu'il a d'être innocent, chap. IV-XIV, XV-XXI, XXII-XXVIII.

Seconde partie principale : Le dénoûment, chap. XXIX-XLII, 6.

Premier degré, chap. XXIX-XXXI: Monologue de Job : sa conduite morale ne peut pas être la cause de ses souffrances, elles doivent avoir une cause plus profonde. (*Solution négative.*)

Second degré, chap. XXXII-XXXVII: Discours d'Elihou : il ne saurait y avoir de souffrances réellement imméritées; les maux qui fondent sur des hommes justes en apparence sont des dispensations de l'amour divin, ayant pour but de les *épurer*. (*Première moitié de la solution positive.*)

Troisième degré, chap. XXXVIII-XLII, 6: Discours de Jehova: Dieu, le tout-puissant et seul sage, avec qui nul mortel ne doit contester, peut aussi n'envoyer des afflictions que pour *éprouver* les justes. (*Seconde moitié de la solution positive.*)

Epilogue historique: Justification éclatante de Job en présence de ses trois amis, chap. XLII, 7-17.

A titre d'échantillon de l'exégèse, nous résumerons ici l'explication que l'auteur donne du fameux passage du *goël*, chap. XIX, 25-27. On verra qu'elle ne diffère guère de celle qu'en ont donnée MM. Ewald, Schlottmann, Delitzsch, Dillmann et plusieurs autres théologiens de nos jours.

Au reste je le sais : mon vengeur — celui qui revendiquera mes droits et réhabilitera ma mémoire, cp. Prov. XXIII, 11; Lam. III, 58, — *est vivant, et* comme *dernier*, — comme celui qui survit aux autres (Esa. XLIV, 6; XLVIII, 12), non pas dans un sens eschatologique absolu, mais spécialement par rapport à Job qui va mourir,

cp. XVII, 11 et suiv., — *il se lèvera* pour me défendre et me venger (Ps. XII, 6), — *sur la poussière* de ma tombe ou de mon cadavre bientôt décomposé ; XVII, 16, cp. Gen. III, 19 ; Eccl. III, 20.

Et après ma peau [*qu'*] *on a mise en pièces, celle-ci*, c'est-à-dire : après que ma peau, que voici, sera tombée en lambeaux par suite de la putréfaction qu'entraîne la lèpre, cp. XVIII, 13, — *et dépouillé de ma chair* (*min* privatif comme XI, 15; XXI, 9), affranchi de ce corps labouré et exténué par la souffrance, et transporté dans une existence meilleure, cp. XIV, 13-15, — *je verrai Dieu* (futur, comme Ps. XVII, 15; cp. Math. V, 8; 1 Jean III, 2),

— *lequel moi*-même *je verrai* alors *pour moi*, c'est-à-dire pour mon bien (Ps. LVI, 10; CXVIII, 6), *et* [*que*] *mes yeux verront* (prétérit de certitude), *et non* [*ceux d'*] *un autre* (cp. Prov. XXVII, 2), par où Job veut donner à entendre que cette vue béatifique de Dieu dans une autre existence ne sera pas le partage de ses trois amis et adversaires. *Mes reins se consument dans mon sein*, ils languissent dans l'attente de ce moment bienheureux où justice me sera enfin rendue.

Ce que Job espère, ce n'est donc pas de ressusciter corporellement après sa mort, au dernier jour, mais de voir Dieu au delà de cette vie. Il s'élève très clairement et avec une grande vivacité au-dessus de la conception populaire du Sheôl qu'il a lui-même partagée jusqu'alors. Mais il ne va pas encore au delà de l'espérance d'une immortalité personnelle. Toutefois, conformément au point de vue de l'Ancien Testament, qui ne conçoit pas un esprit absolument incorporel, l'idée qu'il se fait de cette immortalité n'est pas purement abstraite et toute spiritualiste ; elle implique un certain réalisme, cp. v. 27: *mes yeux* le verront. La foi en la résurrection, telle qu'elle s'est développée plus tard, existe par conséquent en germe dans l'espérance que Job exprime dans ces versets.

M. Zöckler a évidemment voué une attention et un soin tout particuliers à la partie de son commentaire qui a pour objet les « idées dogmatiques et morales » du livre de Job. Son texte lui a fourni l'occasion de traiter un grand nombre de sujets de théologie biblique et de philosophie religieuse. Malgré l'intérêt que présentent ces matières, et à cause même de la richesse des aperçus et des développements renfermés dans les pages que l'auteur y a consacrées, nous ne pouvons songer, dans un compte-rendu comme celui-ci, à donner des extraits de cette partie de l'ouvrage, et encore moins à en faire une étude critique. Nous devons nous borner à signaler un certain nombre de paragraphes pris plus ou moins au hasard dans différentes parties du

volume. La figure du Satan, chap. I-II ; comparaison entre certains propos de Job et les déclarations analogues qui se rencontrent dans les littératures classiques, orientales et modernes, chap. III, XII-XIV ; le mélange de vérité et d'erreur que renferme la thèse soutenue par Eliphas, chap. IV, XXII ; le développement qui s'opère, dans le cours de la discussion, dans les conceptions religieuses et morales de Job, chap. IX-X, XVI-XVII, etc. ; l'idée de la sagesse, chap. XXVIII ; l'idéal de l'homme juste qui ressort du témoignage que Job se rend dans son monologue, chap. XXIX-XXXI ; la solution d'Elihou : l'affliction considérée comme un châtiment purificateur, chap. XXXII-III. XXXVI-VII ; la preuve physico-théologique des chap. XXXVIII et suiv. ; conception symbolique ou allégorique du monde des animaux dans l'Ancien Testament, à propos de chap. XL, 6-XLII, 6.

Il y aurait enfin bien des choses à relever dans les « indications homilétiques, » par exemple sur la manière de traiter même des sujets tels que les imprécations de Job, chap. III ; sur la convenance qu'il peut y avoir à prendre pour textes des passages tirés des discours de Job et de ses trois amis, où la vérité est présentée sous un faux jour, d'une manière exclusive ; sur la nécessité de tenir compte de la marche progressive des révélations de Dieu et de respecter le sens historique des textes, etc. Mais c'est là un domaine qui ne rentre pas dans le cadre de cette Revue.

H. V.

W. Volck. — La bénédiction de Moïse. Deut. xxxiii[1].

L'auteur de cette monographie, actuellement professeur de langues sémitiques à la faculté de théologie de Dorpat, s'est déjà fait connaître, il y a douze ans, par un travail analogue sur *Mosis canticum cygneum*, Deut. XXXII. L'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui a pour objet le chap. XXXIII du même livre, un des plus difficiles, peut-être le plus difficile de tout le Pentateuque. Dans l'avant-propos (pag. 1-8) l'auteur jette un coup d'œil sur l'histoire de la critique à laquelle la « Bénédiction de Moïse » a été soumise depuis Eichhorn. Il n'a pas de peine à montrer combien il règne d'incertitude sur les questions relatives à l'authenticité, à l'intégrité, à l'âge, etc., de ce morceau, et combien une nouvelle étude exégétique et critique se justifie aux yeux de quiconque en connaît les difficultés.

[1] *Der Segen Mose's untersucht und ausgelegt von Wilh. Volck*, Dr der Theol. und Phil., etc. Erlangen, 1873, 194 pag. gr. in-8.

L'explication proprement dite, extrêmement détaillée et dénotant une grande érudition philologique, remplit à elle seule les pages 9 à 153. A propos de chaque verset, presque de chaque mot, l 'auteur passe en revue et pèse avec un soin minutieux toutes les e rprétations anciennes et modernes qui en ont été données. Nous avons remarqué plusieurs explications nouvelles, çà et là aussi des explications anciennes présentées sous un nouveau jour et plus soigneusement motivées qu'elles ne l'avaient été par les devanciers. Ainsi dans le prologue, v. 2, le fameux mot composé *ésch-dâth*, à la discussion duquel l'auteur ne consacre pas moins de neuf pages. Contrairement à la presque unanimité des interprètes modernes, M. Volk maintient la leçon masorétique et revendique pour *dâth* le sens de *loi*. Ce serait un mot aryen d'origine, usité dans l'ancien hébraïsme, puis tombé en désuétude pour ne reparaître que dans les derniers monuments de la littérature hébraïque, Daniel, Esdras et Esther. *Dâth* serait génitif appositionnel, en sorte que *ésch-dâth*, proprement un feu de loi, signifierait « un feu consistant en une loi, » et non « une loi de feu, » comme traduisent ou expliquent la plupart des anciens. La loi serait appelée poétiquement un feu, soit à cause de la force qui lui est inhérente (cp. Jér. XXIII, 29: « Ma parole n'est-elle pas comme un feu, et comme un marteau qui brise le roc? »), soit parce qu'elle est une révélation du Dieu saint dont il est dit qu'il est un feu dévorant. Le commencement de la bénédiction à l'adresse de Lévi, v. 8, est expliqué comme suit: « Tes thoummim et tes ourim, à toi Lévi, sont pour celui d'entre les tiens qui mérite la qualification d'homme pieux, ou aimant Dieu, et non pour le premier lévite venu, puisque (*asher*) tu l'as tenté, lui Jéhovah, à Massa et que tu as contesté avec lui à Mé-Meriba. » Au v. 25, dans la bénédiction concernant Asher, les *hapax legomena: minhal* et *dobè* sont longuement discutés. Traduction: « Que ton verrou, — le verrou qui ferme et protége ton territoire, — soit tout entier de fer et d'airain, et qu'autant que tes jours dure ta quiétude. »

Au point de vue historique et critique, l'auteur s'applique à montrer, à propos de chacune de ces bénédictions, qu'elle ne renferme rien qui contredise le témoignage du rédacteur, v. 1, lequel attribue le tout à « Moïse, l'homme de Dieu. » Ceci nous amène à parler de la dernière partie du livre (pag. 154 et suiv.) où, tirant les conclusions qui résultent de son exégèse, l'auteur traite successivement de l'authenticité et de l'intégrité de Deut. XXXIII, de ses rapports avec la bénédiction de Jacob (Gen. XLIX), de la langue et de la forme poé-

tique de notre morceau, de son insertion dans le cadre historique du Deutéronome, des échos de cette bénédiction dans la littérature postérieure (Jug. V, Hab. III, Ps. XVIII et LXVIII.)

M. Volck estime que non-seulement les différentes bénédictions, v. 6-25, mais le prologue, v. 2-5, et l'épilogue, v. 26-29, sont de Moïse. Il pense que les allusions à des faits et à des circonstances post-mosaïques qu'on a trouvées dans plus d'un passage ne s'y trouvent pas en réalité; que ce monument ne peut s'expliquer ni par l'époque de Josias (Ewald), ni par celle de Jéroboam II (Bleek et Graf), ni par celle de Jéroboam I (Schrader), ni par celle de Saül (Knobel), ni par celle des Juges (Kleinert), mais que le contenu est ce qu'il pouvait et ce qu'il devait être au moment où le grand législateur allait quitter ce monde. La prière, par exemple, en faveur de Juda, v, 7, reviendrait à dire : « Ecoute, ô Jehovah, la voix de Juda; et ramène le victorieux chez lui, auprès de son peuple, afin que, après avoir achevé la conquête de Canaan comme tribu investie de l'hégémonie, il puisse jouir en paix, au milieu de son peuple, du fruit de ses combats et de ses victoires. » La bénédiction concernant Benjamin, v. 12, aurait un sens tout à fait général: « Le bien-aimé de Jehovah reposera en assurance sur Lui (Jehovah sera pour ainsi dire le fondement de sa demeure); *Il* (Jeh.) le protége sans cesse, et *il* (Benjamin) repose entre *Ses* épaules. » (Jehovah le portera. Cp. Ex. XIX, 4; Deut. I, 31.) Quant à l'omission de Siméon qui, dans les listes généalogiques, vient habituellement après Ruben, M. Volck croit pouvoir l'expliquer comme suit : à Ruben, dépouillé de la primauté qui lui revenait en vertu de la primogéniture (v. 6; cp. Gen. XLIX, 3. 4), Moïse voulait opposer de suite la tribu qui avait pris sa place à la tête de la nation ; c'est pourquoi il a laissé Siméon de côté pour passer immédiatement à Juda. Puis, une fois Siméon omis, Moïse avait d'autant moins de motifs pour y revenir après coup, que cette tribu était de toutes la moins importante.

Le texte de la Berakah nous est parvenu dans son intégrité, sauf une erreur de vocalisation (v. 16 où, au lieu de *thabothah,* il faut lire *theboathah,* féminin double avec paragoge volontative : « qu'elle vienne ») et une interpolation. M. Volck considère comme telle le v. 4: *Moïse nous a prescrit une loi,* [*pour être*] *une propriété héréditaire de la communauté de Jacob.* Ces mots interrompent le nexe entre les versets 3 et 5. C'est une glose, provenant peut-être du deutéronomiste (pag. 175) et servant à expliquer les derniers mots du v. 3 : « Ils, — les Israëlites, — se sont prosternés à tes pieds pour recevoir tes paroles. »

Si ce verset est inauthentique, on ne peut pas l'invoquer comme une preuve de la non-mosaïcité de la Berakah ou du moins du prologue.

Deut. XXXIII est dans un rapport de dépendance incontestable vis-à-vis de Gen. XLIX. Toutefois ce n'est ni une simple paraphrase, ni une simple imitation. Moïse tantôt confirme les bénédictions du patriarche, tantôt les précise, tantôt les modifie conformément à la différence des temps et des circonstances (par exemple en ce qui concerne la tribu de Lévi, devenue tribu sacerdotale). Là, c'est le père qui parle à un peuple naissant; ici, le législateur qui voit les tribus prêtes à franchir le seuil de la terre promise.

La bénédiction de Moïse présente un grand nombre de particularités linguistiques. D'un autre côté, il existe des analogies frappantes entre elle et des morceaux tels que Deut. XXXII et Ps. XC. Au point de vue poétique, elle ne le cède en rien aux plus beaux produits de la muse israélite, si ce n'est sous le rapport du parallélisme, qui est peu régulier, et de la disposition strophique, dont il n'y a pas de trace.

Confiées d'abord à la mémoire des tribus israélites, les bénédictions de Moïse furent ensuite fixées par écrit et munies de l'introduction générale, v. 1, et des formules d'introduction spéciales à chacune d'elles (v. 7, 8, 12, 13, etc.). Dans l'ancien Pentateuque, la Berakah se trouvait placée entre Nomb. XXVII, 12-23 (ordre donné à Moïse d'aller attendre la mort sur les monts Habarim, et installation de Josué) et Deut. XXXIV, 1-9 (Moïse monte sur le Nébo pour y mourir). Dans la suite, ces morceaux Nomb. XXVII, 12-23 et Deut. XXXIII, 1-XXXIV, 9 furent séparés l'un de l'autre, d'abord par l'insertion de Nomb. XXVIII-XXXVI, Deut. XXXI, 14-23 et XXXII, 1-43; puis par l'intercalation de la législation deutéronomique que le « deutéronomiste » fit précéder des discours Deut. I-IV. Dans cette question de la composition du Deutéronome, M. Volck partage en général les vues exposées par M. Klostermann dans les *Studien und Kritiken* de 1871 et 1872.

L'ouvrage se termine par un triple appendice: 1° catalogue très complet des travaux publiés sur Deut. XXXIII; 2° liste alphabétique de tous les mots et de toutes les formes qui se rencontrent dans ce chapitre; 3° liste alphabétique des mots hébreux et chaldéens, syriaques et arabes expliqués dans le commentaire.

H. V.

PHILOSOPHIE

M. Perty. — Considérations philosophiques sur la nature[1].

Telle est la traduction la plus simple du titre d'un livre publié en 1869 par M. Perty, professeur de zoologie à l'université de Berne. Dès l'introduction, l'auteur déclare qu'il n'est pas de son temps, qu'il a voulu écrire un livre sans précédent dans la littérature scientifique de notre époque; et en effet, le titre seul semblera un anachronisme à bien des lecteurs.

Nous demandons aujourd'hui de la précision, et voulons qu'un auteur montre dès les premières pages la bannière sous laquelle il se range. Or, on marche assez longtemps à tâtons à travers l'œuvre de M. Perty. Veut-il instruire des ignorants? Prétend-il au contraire inspirer aux savants des réflexions sur la science qu'ils possèdent déjà et que l'auteur doit leur supposer acquise avant de les prendre à partie? — On n'en sait trop rien.

S'il a poursuivi le premier but, il a faussé la science en se contentant de nous donner un catalogue de faits, en ne nous faisant point passer par tous les degrés d'initiation sans lesquels les résultats ne sauraient être compris. On n'a pas le droit de philosopher sur la nature avant d'avoir travaillé de ce travail pénible que ne saurait en aucune façon remplacer la lecture du livre de M. Perty.

Si au contraire c'est à des savants qu'il s'adresse, à quoi bon tous ces faits, ces détails qui sont certainement connus? Cette critique fondamentale, et qui devait précéder toute analyse, sera faite dorénavant à tout livre du genre de celui de M. Perty. Notre époque est positive même dans les spéculations les plus abstraites, elle n'aime pas les considérations, et moins encore les considérations philosophiques. Est-ce un mal, est-ce un bien? Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette question. M. Perty y a vu un mal, et son nouvel ouvrage est tout à la fois un exposé et une protestation.

L'exposé est triple: c'est un tableau de la nature, une nomenclature des opinions des différents savants et philosophes qui l'ont étudiée, et enfin un commentaire de la nature par l'auteur.

La protestation est dirigée contre les savants modernes en général.

[1] *Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung.* Dargestellt von Maximilian Perty, 1869. — 1 vol. in-8° de VIII et 805 pages.

Ils manquent de fantaisie, d'imagination, d'idéal. Ici M. Perty a raison; mais les hommes naissent-ils aujourd'hui avec un moindre besoin d'idéal qu'autrefois? Non; seulement de nombreuses déceptions les ont rendus plus sages; avant de faire une synthèse, ils veulent deux choses: d'abord une masse énorme de faits, masse assez énorme pour qu'aucun fait important, capital, ne demeure ignoré; en second lieu, un génie suffisamment compréhensif, universel, pour oublier ces détails, après les avoir tous connus, et ne plus voir dans les faits que leurs rapports communs, ce qui est, à proprement parler, l'œuvre suprême de la science.

M. Perty adresse un autre reproche, plus mérité peut-être, aux générations scientifiques contemporaines. Le travail intellectuel est divisé à l'infini, les spécialités envahissent la science, qui pourtant est une et n'avance que quand les connaissances d'ensemble viennent féconder l'interprétation des détails. Chaque travailleur sentira la justesse de cette récrimination : il n'est que trop vrai que nous sommes submergés sous les observations, encombrés de résultats expérimentaux. Le fil d'Ariane fait défaut. Ce n'est pas à dire qu'on ne cueille sur son chemin quantité de documents intéressants, mais on perd peut-être à en rassembler toujours de nouveaux un temps que l'on pourrait avec plus d'avantage consacrer à méditer sur le trésor acquis. Cette critique est juste, très juste. Seulement M. Perty tombe lui-même dans le défaut qu'il signale, en accumulant des détails dont l'importance générale échappe à la simple lecture.

Je dois maintenant essayer de donner une idée du livre, déclarant d'avance qu'il est impossible d'analyser d'une façon satisfaisante une œuvre où l'auteur traite de « omni re scibili et quibusdam aliis. »

Le volume contient 805 pages et 2016 paragraphes. Cette division en paragraphes très courts, puisqu'il s'en trouve souvent plusieurs sur une page et que quelques-uns n'ont que quatre à cinq lignes, nuit à la lecture. L'attention étant sans cesse portée d'un objet à un autre, la vue d'ensemble échappe, et, au lieu d'un exposé de système, l'on n'a plus guère qu'une collection de faits, de pensées et d'affirmations sur des sujets trop divers pour que l'intérêt puisse se continuer longtemps égal à travers des domaines aussi distincts. Et pourtant, tel est l'éternel attrait des choses de la nature, que nous devons remercier M. Perty d'avoir secoué ce monde de manière à en faire jaillir la poussière quelquefois brillante de ses paragraphes. Les questions se pressent en foule au fur et à mesure que l'on avance. Ici l'on apprend du nouveau, là on retrouve d'anciennes connaissances, mais M. Perty s'attache à nous démontrer que nous ne les

avions pas encore étudiées sous toutes leurs faces. Celle qu'il met en relief est souvent originale, saisissante, frappante par un contraste, par un rapprochement.

Rien n'effraye l'auteur. Il aborde d'emblée les éternels problèmes, les inconnaissables de premier ordre. Sa courte introduction doit nous renseigner sur ses tendances philosophiques. Il ne reconnaît personne pour son maître. Point sceptique, il croit à une réalité saisissable, tout en avouant que la notion de l'Etre est quelquefois obscure pour l'homme. Pour parvenir à connaître, il faut tout mettre en jeu ; aucune faculté n'est de trop, l'imagination même nous sert à comprendre la nature. Oui, certes, mais comprendre ainsi, est-ce bien comprendre ? Ou plutôt, les voix de la nature ne sont-elles pas des échos de notre propre voix humaine, et n'est-ce pas de nous-mêmes dont nous jouissons, au travers de cette réalité extérieure?

M. Perty repousse cette façon quelque peu froide et critique de regarder la nature. On respire dans tout son livre une foi et une bonne foi profondément salutaire ; et si l'on ne peut partager les vues de l'auteur, on reconnaîtra du moins qu'il doit être bien doux de pouvoir envisager la nature comme lui. Le rude souffle de la science l'a touché sans arriver à dépouiller son âme de toutes les richesses poétiques qu'elle renfermait.

Pourtant, on a quelque peine à comprendre une foi si robuste et en même temps si compréhensive. Notre nature est, hélas ! ainsi faite que la ténacité de notre foi diminue en raison directe de la largeur, de l'ampleur de nos vues. En morale, celui qui explique tout est bien près d'excuser tout, et celui qui excuse tout est bien près de ne plus croire à rien. On doute de la solidité des convictions de celui qui expose avec une égale éloquence le pour et le contre des questions, et cependant, par une heureuse inconséquence, M. Perty échappe à ce reproche. Aucune philosophie n'est absolue, dit-il ; la plupart concluraient : donc, l'absolu échappe à la connaissance ; mais lui ne tire pas cette conséquence, il croit quand même. Sa nomenclature philosophique en revêt un caractère singulier d'éclectisme. La base est platonicienne, mais aucun système n'a passé sans laisser quelque traces dans le langage de M. Perty. Les poëtes aussi lui fournissent leur contingent. Il cite volontiers Dante, et souvent de la façon la plus heureuse.

Cette grande dépense de foi dont M. Perty étale le luxe, ne peut l'amener, — on le conçoit d'après ce que nous avons déjà dit, — à croire à une révélation positive. Il se tient entre deux extrêmes, le matérialisme et la foi autoritaire, aussi loin de l'un que de l'autre. Loin aussi du positivisme et de son puissant dernier-né, le monisme. L'unité de

substance de la matière et de l'esprit, qui forme la base de cett dernière doctrine, ne se retrouve que dans l'expression, jamais dans le fond d'un livre dont les conséquences sont éminemment spiritualistes. Tout existe pour l'esprit et par l'esprit; plus encore : tout, en pernière analyse, aboutit à l'esprit. En suivant mille méandres, c'est bien là la conclusion philosophique de M. Perty; et n'eût-il atteint qu'un seul but, celui de rendre cette conclusion aussi vraisemblable qu'une autre, de faire penser à sa possibilité, ce but seul suffirait à le dédommager des peines qu'il a prises.

Le labeur accumulé n'est pas mince en effet. Nous nous imaginons que M. Perty a dû pendant bien des années écrire pêle-mêle ses paragraphes, au gré de ses lectures, de ses propres observations, ou seulement en suivant le fil de sa vagabonde pensée, avant d'en venir à un essai de classification dont la lecture de la table des matières seule suffit à montrer l'immense étendue.

Si la méthode est rigoureuse, nous sommes mal venus à nous plaindre: un livre ne saurait être trop riche. Mais, conséquent avec sa doctrine générale, l'auteur ne devait négliger aucune forme de démonstration ou d'exposition; aussi la rigueur de sa méthode en souffre-t-elle étrangement, et le vieil et perfide errement des analogies jouit-il d'une faveur toute spéciale. Ce n'est point voir la nature d'une manière philosophique, que de l'envisager à la façon des poëtes; l'image est un de leurs moyens les plus expressifs, mais ils ne la prennent au sérieux qu'en leur qualité d'artistes; elle doit être scrupuleusement bannie du langage scientifique. Le chapitre intitulé: Analogies du monde élémentaire organique et spirituel, est une énumération des métaphores les plus habituelles du langage, avec adjonction de quelques nouveautés propres à l'auteur; ainsi: à la chimie des corps répond dans la vie spirituelle la vie des sentiments et des passions (*Gemüthsleben*), etc. Les métaphores en général ne valent que l'effet qu'elles produisent, et le seul effet d'un livre de science doit être de persuader. Aussi n'est-ce pas sans une certaine mauvaise humeur qu'on cherche vainement quel a bien pu être le dessein de l'auteur en consacrant un si grand nombre de paragraphes à ses analogies favorites.

Le plan général du livre est simple. Deux parties: une intitulée générale, l'autre spéciale. Dans la première sont traités les plus immenses problèmes.

Le chapitre premier porte en titre: Matière, organisme, esprit. Les définitions y abondent. Rendent-elles plus clair ce que l'auteur a voulu définir? C'est ce dont il est permis de douter. Les affirmations

non plus ne font pas défaut; ainsi au paragraphe 43. Dans toutes choses à côté du corporel il y a aussi le spirituel, car dans toutes il y a la même force créatrice originelle. Qu'est-ce que cette force qui est dans les choses? Il nous semble qu'en pressant un peu le sens, on pourrait en faire sortir des conséquences bien différentes de celles auxquelles arrive, ou, pour mieux dire, veut arriver l'auteur.

Puis, quatre pages seulement sont consacrées à la dépendance mutuelle des êtres et à leurs actions réciproques. Comme un magicien, ou plutôt comme un Prométhée, M. Perty anime la nature, lui insuffle la vie et l'âme d'une manière toute miraculeuse et qui heurte singulièrement nos habitudes de conclusion prudentes jusqu'à la timidité. Au paragraphe 58: Dans l'action réciproque des êtres les uns sur les autres, chacun cherche à remplir l'autre de son propre être, à en faire son semblable. Théorie bizarre, mais bien moins bizarre encore que le premier exemple choisi pour la soutenir. Ainsi la lumière fait briller les corps, y produit la couleur, la chaleur, l'électricité, et éveille chez les êtres organiques l'arome, une plus grande énergie vitale, etc.; dans l'œil, une vigueur adéquate, et aussi des lumières subjectives et des couleurs. De telles paroles, dans la bouche d'un homme profondément versé dans toutes les théories physiques et physiologiques modernes, nous étonnent plus qu'elles ne nous persuadent. Un peu plus loin: « Les médicaments et les poisons éveillent dans les corps une nature analogue à la leur, etc. » Dans le chapitre de la vie générale: « C'est un non-sens de désigner sous le nom de la nature morte des substances qui s'unissent et se séparent, et produisent dans ce travail de l'électricité, de la lumière, de nouvelles couleurs et de nouvelles formes..... Elles vivent seulement d'une autre vie que les plantes, les bêtes, les hommes que l'on ne nomme exclusivement vivants que parce que la flamme de vie concentrée dans un petit espace est plus facile à percevoir pour notre œil borné. » On le voit, aucune hardiesse n'effraye M. Perty ; mais on le voit en même temps abandonner, pour s'adresser à l'homme tout entier et chercher à le saisir par tous ses moyens de connaissance, le terrain des faits, et parler le langage des poëtes et des littérateurs.

Viennent ensuite des chapitres sur le mouvement et le développement, sur les desseins de la nature ou la finalité. « La portion de courbe que la terre et l'humanité ont parcourue jusqu'à présent est déjà suffisante pour permettre d'apercevoir un but final raisonnable; » — sur l'esthétique de la nature — rien qu'une page! Le principe fondamental de l'univers et le rapport de Dieu et du monde occupent l'auteur un peu plus de temps, mais nul ne saurait espérer voir ce sujet épuisé

en quinze pages. La nécessité, la fatalité mécanique comme principe fondamental, est abandonnée à la science de la nature, tandis que la philosophie de la nature s'élève plus haut. « Comment la nécessité mécanique aurait-elle conduit à la vérité, à l'amour, à la beauté, aux ordres de la conscience, aux aspirations vers des buts élevés? » Dans ce chapitre plus que dans tous les autres, M. Perty se montre platonicien par sa théorie des idées divines, des prototypes des choses qui agissent de l'intérieur vers l'extérieur, du fond vers l'apparence, si nous comprenons bien, comme des forces efficientes et motrices. Enfin, le dernier chapitre de la partie générale traite du rapport de la nature à l'idée morale. Là encore les métaphores, que l'auteur transforme en symboles à valeur réelle, conduisent à de singulières conséquences. « Puisque le mal moral est représenté par des symboles dans la nature, il ne peut être question d'une altération de la nature par suite du péché de l'homme, par exemple. » Ici se place une intéressante citation du livre mahométan *Ulemaï islam.* « Le mal qui ne devait pas exister, et qui existe cependant, est recouvert d'un voile, c'est-à-dire que nous ne pouvons le comprendre avec notre entendement. Comme c'est Dieu qui a fait la chose ainsi, il faut la lui abandonner, et faire ce qu'il a ordonné et ne pas faire ce qu'il a défendu. » M. Lasaulx, dans l'ouvrage auquel cette citation est empruntée, s'exprime ainsi: « C'est ce qui a été dit de mieux sur le mal. » Nous pensons que c'est là aussi l'opinion de M. Perty, qui réédite la citation musulmane.

A la suite de ces considérations générales s'ouvre la partie spéciale du livre, de beaucoup la plus volumineuse, puisqu'elle en comprend au moins les neuf dixièmes. Cette partie est de nouveau divisée en demi-parties de très inégale étendue. La première traite des substances et des forces; la seconde des formes naturelles individualisées. Cette dernière renferme sept chapitres.

I. Les individus cosmiques ou les corps célestes. — II. La terre. — III. Le règne minéral. — IV. Vues générales sur les êtres organiques terrestres. — V. Le règne des végétaux. — VI. Le règne des animaux. — VII. L'homme et l'humanité.

De nombreuses subdivisions, dont il suffira d'indiquer quelques exemples, nous permettent d'ouvrir le livre au point qui a pour nous le plus d'attrait. Mais c'est ici que l'auteur me semble avoir voulu trop embrasser pour bien étreindre. Dans chacun de ses chapitres il énumère tout ce que qui concerne le sujet traité, donnant quelques renseignements, réflexions ou citations sur chaque objet dans *un* de ses paragraphes.

Une sous-division est consacrée à la chimie, et certes chacun de

nous lirait avec intérêt quelques considérations philosophiques sur cette science si admirable par les résultats acquis, si admirable aussi par les théories qu'elle a suscitées, et pourtant si désespérante par le caractère hypothétique de la plupart de ces théories ; si spéciale aussi, si séparée, si peu classée dans la science générale, où elle n'arrive à prendre rang que par quelques lois dont la portée théorique est pressentie, point démontrée ni mise en lumière. Certes, cela aurait dû suffire à l'ambition de l'auteur, et on ne lui sait aucun gré d'avoir donné quelques notions générales sur tous les corps simples les uns après les autres, et sur un certain nombre de composés. Une quinzaine de lignes sont consacrées au fer, par exemple : on y trouve le poids spécifique de ce métal, son point de fusion, les principales formes sous lesquelles il se rencontre dans la nature, ses principaux composés. Toutes ces choses ne peuvent rester dans notre mémoire, et quand on a besoin de les savoir, on ouvre un dictionnaire de la conversation si l'on est un homme du monde, et l'on a, à moins de peine, plus que ne peut nous donner M. Perty.

Il en est ainsi tout le long de cette partie du livre. Le chapitre sur le règne animal est un petit traité de zoologie, mais l'originalité de l'auteur y perce trop pour que ce travail puisse remplacer n'importe quel manuel. Est-ce une explication de la nutrition que M. Perty a voulu fournir quand il dit, par exemple : « Le sang est porté à donner, les organes destinés à se compléter à l'aide du sang, » etc.?

Il est inutile de dire que la grande hypothèse des naturalistes contemporains, la théorie de l'origine des espèces ou darwinisme, tient une place honorable dans l'œuvre qui nous occupe. M. Perty l'aborde; mais pour lui, contrairement à ce qui a lieu pour un grand nombre de savants, elle ne fait pas toute la science. Ce n'est certes point qu'il ne sache l'apprécier à sa haute valeur ; mais, par suite d'un éclectisme très justifié, il en tient compte sans en tenir uniquement compte.

La plupart des livres de science naturelle, même ceux de simple exposition, peuvent aujourd'hui se résumer en ces deux mots : pour Darwin, un bien petit nombre; ou, ces deux autres mots : contre Darwin. Enfin ce ne sont plus que de très rares auteurs qui consentent à ne pas consacrer exclusivement leurs forces à la polémique à la mode. Il serait puéril de contester la valeur de l'hypothèse darwinienne, mais il semble tout aussi puéril de lui attribuer une valeur illimitée, d'en faire le *Sésame, ouvre-toi* de toute la création. C'est ce que M. Perty fait ressortir avec conviction, mais avec moins d'arguments solides qu'il n'aurait pu en employer à défendre une très

bonne cause. Comparaison n'est pas raison: il l'oublie certainement trop souvent.

Si pour beaucoup de naturalistes la théorie mécanique de la chaleur, ou système de la corrélation des forces, est à beaucoup plus juste titre considérée comme la plus éminente découverte scientifique des temps modernes, M. Perty le sait, et nous ne sommes en aucune façon scandalisé de lui voir appuyer toutes ses conclusions sur une notion due à cette théorie. On ne saurait nier que les degrés de l'échelle que l'on monte avec lui ne soient habilement mesurés pour vous conduire jusqu'à une foi très consolante, sinon très orthodoxe. Il débarrasse l'histoire de l'homme de tous les vains clairs-obscurs sous lesquels on voile l'idée de personnalité. Il n'aime pas les sous-entendus, fait justice des mots creux et sonores que les matérialistes emploient après les avoir vidés de leur sens ordinaire, et croit franchement à la liberté limitée de l'homme et à l'immortalité personnelle pour ceux qui la méritent. Enfin, suivant Thomson dans les conséquences cosmologiques qu'il tire de la théorie mécanique de la chaleur combinée avec les notions astronomiques sur le passé de notre système, il regarde comme probable l'extinction de toute vie et de toute organisation sur les globes obscurs, froids et immobiles de l'avenir. « Alors, dit M Perty en terminant, ne subsistera plus que le monde des esprits ayant conscience d'eux-mêmes, jouissant à côté et autour de l'Esprit éternel d'une vie désormais complète de gloire, de bonheur et de perfection relative;.... et de même que l'Esprit incréé a été le premier, de même la fin de sa révélation, le terme du développement universel sera le monde des esprits créés. »

Admirable conclusion, perspective de ceux qui espèrent!

Des mots, des mots, dira-t-on dans tout un camp qui aujourd'hui plus que jamais paraît être celui des forts. Qu'y a-t-il pourtant là qui choque le bon sens et les plus rigoureuses habitudes de notre esprit? Tout nous prouve que la vie et plus tard la pensée ont eu un commencement; tout nous porte à croire que les conditions indispensables à la vie ne seront pas remplies éternellement; et nous devrions nous résigner à croire que cette vie des esprits qui est éclose disparaîtra sans laisser de traces? La vie, la pensée ne seraient plus qu'un épisode dans l'éternité? Pour nous, nous conclurons différemment, et la conviction scientifique que la vie cessera telle qu'elle est, ne pourra que fortifier l'espoir invétéré au cœur humain de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre.

LAUSANNE — IMP. GEORGES BRIDEL

BR
3
R4
année 6

Revue de théologie et de
philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY